思想與時代月刊 第十四期

中華民國三十一年九月一日出版

編輯兼出版者　思想與時代社　貴州遵義水硐街三號

印刷者　貴陽中央日報　六廣門外高家園

總訂售處　思想與時代社　貴州遵義水硐街三號

分售處　重慶鍾山書店　貴陽中央日報社

第十五期目錄預告

自然科學與精神科學　洪謙

歷代之軍政與軍令　張其昀

論死生　馮友蘭

伽利略與科學輸入我國之關係　方豪

平等新詮　陳立

考脫著「動物偽變術」（書評）　盧于道

學術通訊　錢穆　陳伯莊

定價表

每月一日發行

訂購辦法	零售	預定半年	預定全年
冊數	一	六	十二
價目	一元五角	[illegible]	十五元
郵費（定價外另加）國內	[illegible]	免	免
郵費（定價外另加）香港澳門	一角六分	八角六分	二元九角二分
郵費（定價外另加）國外	[illegible]	二元四角	四元八角

注意

一、定戶如有詢問事件或更改地址通信時務將（1.）定單號數（2.）定戶姓名（3.）在何處定（4.）原寄何處四項，詳細開明，寄交本社方可辦理。

二、本刊郵票代價暫不接收。

三、信內附寄法幣，如有遺失，概不負責。

四、本社歡迎直接訂閱，各大學學生有證明文件者訂閱八折優待。

投稿簡章

（一）本刊歡迎投稿，請郵寄貴州遵義水硐街三號本社收。

（二）投稿經揭載後，論文書評及譯稿每千字酬廿五元至卅元。

（三）投寄之稿，如不登載，可以奉還。

（四）投寄之稿，除特別約定者外，以一萬字為限。

（五）本刊對來稿有刪改之權。

徵稿啓事

一　本刊內容包涵哲學，科學，政治，文學，教育，史地諸項而特重時代思想與民族復興之關係。

二　本刊歡迎下列各類文字。

建國時期主義與國策之理論研究，

我國固有文化與民族理想根本精神之探討，

西洋學術思想源流變遷之探討，

與青年修養有關各種問題之討論，

歷史上偉大人物傳記之新撰述，

我國與歐美最近重要著作之介紹與批評。

三　本刊文字大都爲通論，不載考据纂輯之作，但竊理力求精密，立論務期徵信，以要言不繁深入顯出者爲尙。

四　投稿手續請參閱本期底頁所載投稿簡章。

思想与時代

第四十期　民國卅一年九月一日

目次

孝與中國文化　謝幼偉
「孝與中國文化」附言　郭斌龢
春秋攘夷說　王煥鑣
二千年來我國之兵役與兵制（續）　張其昀
論才命　馮友蘭
太平洋區域經濟誌（書評）　任美鍔
學術通訊　陳伯莊

孝與中國文化

謝幼偉

本文之作，一在說明孝在中國文化上之作用與地位，二在說明今後中國文化，甚而世界文化，有無提倡孝之必要與價值。者作於舊籍不思多所徵引。但本平日讀書與思索所得，自覺此一問題之重要，及自覺所欲言者或爲時人所未言，一得之愚，或可引起學術界進一步之探討，則本文之作，爲不虛也。

（一）

中國文化與孝之關係，實爲一明顯共見之事實。談中國文化而忽視孝，即非於中國文化眞有所知。中國文化在某一意義上可謂爲孝的文化。孝在中國文化上作用至大，地位至高。吾人如從道德，宗教，及政治等方面加以觀察，即知作者此言，非無根據。

先從道德方面言，孝在中國固有道德上有其特殊重要之作用與地位。孝經稱：「夫孝德之本也，教之所由生也。」又稱：「夫孝天之經也，地之義也，民之行也。」論語亦有「君子務本，本立而道生，孝弟也者，其爲仁之本歟」之言。其重視孝，絕無疑義。因而我國儒者之談道德，言必及孝。孝爲一切品德之中心。不孝即無道德之可言。此與西洋學者之談道德，迥異其趣。西洋學者，言罕及孝。孝在西洋道德上，絕無地位。此中西道德觀點之差異，如僅以家族本位與社會本位之區別，加以說明，似不足以盡孝在道德上之意義。孝雖與家族本位有關，然先儒之提倡孝，所見實有超出家族本位之上者。竊認先儒孝之提倡，用意所在，第一，在認孝爲道德本源，第二，在認孝爲道德起點，第三，在認孝爲道德之訓練。

孔門言仁，而認孝爲仁本，此爲極有意義之言，殆有見於道德之本源而發者。不然，言仁則已，何必言孝？更何必言孝爲仁本？視孝爲仁本，無異視孝爲道德本源，非培養本源，無從培養道德。西哲談道德本源，有訴諸理性，有訴諸良心，有訴諸同情，亦有訴諸博愛者。惟理性也，良心也，同情也，博愛也，雖屬重要，然若不以孝爲基，或不從孝做起，則此種種必無發展之可能。蓋所謂孝，即人類敬愛父母之一點良心。此一點良心乃「不學而知，不慮而能」之良知良能，實人類生而有之者。孝經謂：「父子之道，天性也。」孝本天性，無可否認。然此本乎天性之孝，如不加以培養，即有萎縮消滅之可能。此本乎天性之孝如消滅，則所謂理性，良心，同情，博愛也者，何從談起。人未有不愛其父母而愛他人者。如其有之，則其愛必非眞愛。孝經稱「不愛其親而愛他人者，謂之悖德；不敬其親而敬他人者，謂之悖禮。」悖德悖禮之人，有何道德可言。是道德之培養與發展，必依乎孝之培養與發展。孝乃道德之本源。必使此本源保持勿失，必使此天生一點敬愛父母之心得滋長發展，然後有道德發展之餘地。不謀孝之培養，坐令天生一點敬愛父

母之心，自行萎縮，但空言博愛救世，此爲墨家之失，亦西洋道德之失。孔子言仁必言孝者，其主要之理由在此。

然儒家之言孝，亦非認孝爲道德之全，實際乃認孝爲道德之起點。所謂「孝始於事親」，所謂「親親而仁民」，所謂「老吾老以及人之老」其所涵義，實爲孝之擴充。此殆認吾人道德當以孝爲起點，而非以孝爲終點。孝必有所推，必擴而充之，由敬愛吾人之父母，進而敬愛他人之父母；孝親乃吾人之起碼道德，孝親雖不足以盡道德之全，然非孝親則不足以言道德。必先有此起碼道德，然後有其他道德之可言。道德之進展，必有一定之程序，必先爲其易，然後爲其難。不爲其易而爲其難，不先使人愛敬其父母而先使人敬愛他人之父母，勢必使人有「其道大觳，使人憂，使人悲，其行難爲也」之感，耶，墨之教，所以不近人情。儒家學說所以平易近情，此孝之重視與否，大有關係。儒家非不談博愛，如西銘「民吾同胞，物吾與也」，「凡天下疲癃殘疾，惸獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也」等語，與耶，墨精神，直無二致。第儒家認博愛必以孝爲起點，亦即必以敬愛一己之至親爲起點。教人敬愛一己之至親，此事之至易者。由此易事做起，則不難擴而充之，以達博愛之途。不從此易事做起，一舉而欲使人博愛，忽於所親，而求親於所疏，此縱非不可能，然必不易行，且難普遍行。道德之事，在實行，不在空言；在平易近情，不在好高騖遠。儒家之提倡孝道，即在以平易近情者爲入德之門，以孝爲道德之起點而已。

儒家談道德有本末先後之說，其提倡孝道，實以孝爲本，以孝爲先，而非即以孝爲道德之究竟。在另一意義上，儒家提倡孝道，亦在以孝爲道德之訓練。道德需要訓練，不經訓練，則吾人天生一點良心，即有汩沒可能。孟子「牛山之木嘗美矣」一段話言，最可注意。人皆有仁義之心，然此仁義之心不設法保存，而一任其梏亡，結果必違禽獸不遠。所謂「性相近也，習相遠也」，此習慣之訓練，至爲重要。西哲亞里士多德認吾人之善行，在養成爲善之習慣。彼認吾人之情感欲望，必使日習於善事善行，積久成爲固定習慣，然後道德之德，始能產生。其說與儒家相同。惟儒家認此種訓練必以孝爲主，亦即必始於孩提，必始於家庭。習慣之養成在童年，此爲今人公論。今人談教育，亦認家庭教育爲一切教育基礎。家庭教育不良，一切教育均受影響。孝在我國，即家庭教育之一種。在家教孝，則知愛，知敬，知義，知禮，一切處世應具之道德，均可由之養成。在家不教孝，不使之敬愛父兄，便無家庭教育可言。中國教育實得力於孝。一切品德之養成，悉由童年時孝之訓練而來。儒家言教育必言孝。此種精神今人或忽視之。實則，孝在道德訓練上，關係至重大也。

以孝爲本，以孝爲先，以孝爲道德之訓練，合此三義，而孝在我國道德上之作用與地位，自極明顯。數千年來所以維繫國民道德者，實孝而已。

次從宗教方面言，孝在我國，其作用不僅在道德，實際尚有一種宗教上之作用。嘗怪我國哲人罕談宗教，於生死一事處之泰然，絕不感覺有何不安，亦不感覺有論究必要。西洋哲學上討論至爲熱鬧之問題，如上帝問題，如靈魂不朽問題，中國哲人似皆不感興趣，絕少談及之。孔子「未知生，焉知死，」「未能事人，焉能事鬼」之態度，幾成儒家一貫相承之態度。此在對哲學稍有修養者言，尚可解說。即彼於宇宙本體，已深有所見，死生之故，瞭然胸中，因而對宗教問題，認爲不成問題。然自無哲學修養者言，則宗教問題之忽視，即不易解說。中國社會上所謂士，非於哲學皆有修養者也。然過去讀書人，大半對宗教問題，均不感興趣，且對社會流行之釋道二教，多所排斥。其故何在？豈彼等皆無宗教需要耶？余嘗求其故而不得，後從孝上觀察，乃恍然明白知我國儒者雖不談宗教，而實有一種宗教之代替品。此宗教代替品，即孝是也。

孝何以能代替宗教？此當於宗教之本質或要素上明之。宗教定義至多，然其要素，自作者觀之則不外三點：一爲對超人或超自然勢力之崇拜，二爲得救之希望，三爲情志之慰勉。任何宗教，均不能缺此三要素。具此三要素，即可名爲宗教或可爲宗教之代替品。孝之所以能代替宗教者，以孝亦具此三要素故。

孝之爲義，不僅在敬愛生存之父母，且在敬愛已死之父母與祖宗。祖宗崇拜，遂爲孝之必然結果。孝經稱「孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也。昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂，以配上帝，是以四海之內，各以其職來祭。」以父配天，或配上帝，即等於視父爲一種超人勢力而崇拜之。故儒家於喪祭之禮特嚴。所謂「祭則致其嚴。」祭義稱「祭之日，入室，僾然必有見乎其位；周還出戶，肅然必有聞乎其容聲；出戶而聽，愾然必有聞乎其嘆息之聲。」將祭必齋戒沐浴，必明發不寐。其一種莊嚴隆重之情，較諸今日在教堂崇拜上帝者，或有過之無不及。可見在崇拜祖宗上，孝不僅有崇拜之對象，且有崇拜之儀式。雖所崇拜者，與普通宗教不同，然自其爲超人或超自然之勢力言，則崇拜祖宗之作用，實與普通宗教同也。

且崇拜祖宗亦含有希望得救之意。禮記禮器篇稱：「孔子曰：我戰則克，祭則受福，蓋得其道矣。」又郊特牲篇稱「祭有祈焉，有報焉，有由辟焉。」是儒家之於祭禮，不諱言求福。其崇拜祖宗，一方面固以愼終追遠爲主，一方面亦隱寓祈求祖宗之靈加以福祐之意。故古代帝王，有大事，必廟告。如作戰，出入均必昭告祖宗。此其隱求祖宗，以超人之力，而拯救自身，意甚明顯。及其與之點，與一般社會平民之於祖宗崇拜，尤明白以求福爲目標。一切吉凶禍福，凡人力之所不能控制者，皆依祖宗之靈爲其唯一之保障。雖不信神求佛，而其神與佛，固自有所在。即其所以求之者，亦與普通宗教，無甚差別也。

至求情志之慰勉，言孝之作用尤大。蓋人情之最感不安，而覺無力以挽救者，莫如死。人之不能不死，與宗教之產生，關係至爲密切。使

人可不死，則世界宗教是否尚有存在必要，實成問題。設人於不死問題，有解決之妥善辦法，而不必求助於宗教，則宗教亦必於人為無用。儒家之於不死問題，即有其特殊之解決辦法。此種解決辦法，則又以孝為樞紐。孟子稱：「不孝有三，無後為大。」此言自西洋人觀之，實無法理解。然在我國儒者，則有至理存焉。有後無後，所關至鉅。祖宗生命及一己生命之繼續與否，亦即不死與否，即視有後與否為斷。有後，則祖宗生命固不死，一己生命亦不死。無後，則祖宗生命及一己生命，隨之而絕。絕祖宗之生命，不孝孰甚。可見儒家重視有後與無後，實與生命之不朽問題有關。大約儒家認個人生命，不論從肉體方面言，或精神方面言，均可由其子孫而繼續。生子必求其肖己，所謂肖子云者，即有從肉體方面類似父親之意。父之於子，如見子之肖己，即感覺快慰。此種快慰，無形中已滿足其一部分不死之欲望。若兒子能繼志述事，克紹箕裘，在事業上及精神上與父親一致，則為父者之快慰必更大，而其不死之欲望，亦更能滿足。以故，為孝子者，一方面當保重其身體，有「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」之言；一方面當繼志述事，有「三年無改於父之道，可謂孝矣」之言。此其意實認孝子生命，乃父母生命所寄託，不能不如此謹慎。儒家以有子為喜，有子更求其肉體精神之肖己，表面若極無意義，實際則彼之不死問題，即由此而解決。所謂「有子萬事足，」有子則個人生命雖死不死。夫能以子孫生命為一己生命之繼續，則個人之有無靈魂，及靈魂之是否不朽，遂非重要

問題。死之一事，因不足以攪擾吾人之情志。如有肖子賢孫，則雖死無憾。所謂無憾者，即不死問題已得解決也。儒家不必信仰宗教，而能安然生活者，實於有後一義，別有體認故耳。

凡上所言，非謂孝為宗教，特謂孝具有宗教上之要素，因能代替宗教，使中國正統思想上不必有所謂宗教問題而已。

（三）

若從政治方面言，則孝在我國政治上之作用更大，其關係亦更為明顯。孝經稱：「昔者明王之以孝治天下也，不敢遺小國之臣，而況於公侯伯子男乎？故得萬國之懽心，以事其先王。治國者不敢侮於鰥寡，而況於士民乎？故得百姓之懽心，以事其先君。」以孝治天下，成為歷代帝王不二之政策。今人見解，多認此為帝王鞏固自身地位之一種策略。因教孝即所以教忠，對父當孝，則對君當忠。君臣與父子之關係，同居五倫之首。孝之提倡，實際即忠之提倡。所謂「求忠臣於孝子之門，」為需要忠臣，然後需要孝子。用意所在，不外如此。此雖言之成理，或不容吾人之否認，然儒家孝之提倡，在政治上之作用，決不僅為帝王設想而已。竊認孝在我國政治上之作用，至少有下列三點可言：

一在用孝以感化君上。古之帝王，權力至大，生殺予奪，悉由一人之意為之。君主不仁，為臣下者，雖可諫諍，但諫而不聽，則亦絕無辦法，非人民揭竿而起，實行革命，則惟有忍受殘酷帝王所加之痛苦而已。若欲避免革命，及減少政治上之痛苦，唯一方法，但有出於感化君上

之一途。然感化之道，如徒以空洞之道德名辭爲言，則效力必微。故必從最親切，最具體，人人共有之良心談起，然後足以動其心，而收感化之效。此種良心莫如敬愛父母之心。以帝王亦有父母，當亦知敬愛其父母。培養其敬愛父母之心，使擴而充之，則必知愛百姓。孝經稱「子曰，愛親者不敢惡於人，敬親者不敢慢於人，愛敬盡於事親，而德教加於百姓，刑於四海，此天子之孝也。」即是此意。故歷代人臣之諫君上者，多以孝爲言，實冀君上推敬愛一己父母之心以及百姓。如孟子之諫梁惠王，便用此法。所謂「老吾老，以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌。詩云，刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。言舉斯心，加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者，無他焉，善推其所爲而已矣。」以推恩動人主，人主如稍有一點敬愛父母之心，即不難返躬自省，而有所悟也。此實法之至善而有效者。數千年來國人所以能生活於專制帝王之下者，或得力於此感化之道耳。

二在用孝以破除階級之分。今人多謂孝爲維護封建制度之產物，孔子所以提倡孝，用意即在乎此。（李石岑「中國哲學十講」第五十一頁即有是言。）實則，孔子用意，未必如是，即如是，而孝在政治上之作用，亦與所期相反。中國歷史上，封建制度早已崩潰，而孝之提倡，則始終如故。孝如在維護封建制度，不應如此無力。作者所見，孝不惟非志在維護封建制度，且有打破封建制度有掃除階級區別之作用。蓋孝與忠，在古代意義上，究有不同處。言忠但爲臣下對君上之辭，故只聞爲臣當忠，而未聞爲君當忠。孝則不然，庶民當孝，天子亦當孝。在此一點，孝實無尊卑貴賤之殊。是以孝經稱「故自天子至於庶人，孝無始終，而患不及者，未之有也。」此殆謂尊卑雖異，而奉親之道無別，身爲天子，亦不可不孝。由之而一切貴族及官吏，均不可不孝。不孝則朝爲宰相，夕可降爲庶人，且有殺身滅族之禍。反之，孝則不論何人，可由匹夫而爲宰輔。試就「求忠臣於孝子之門」一語而言，其不以階級限制人民進身，已極明顯。夫不求忠臣於貴族之門，於富人之門，而求之於孝子之門，而孝子則不必貴族也，不必富人也，此非有破除階級之分之用意者，當不言此。故漢代乃以孝廉取士。後雖代以科舉取士，然對孝子之提倡與獎勵，仍有加無已。即對不孝者之處罰，亦始終爲刑法中之最嚴者。因之，貴族不永爲貴族，平民不永爲平民，平民與貴族間，互有升降。中國社會上，階級之分，不如西洋之嚴，或竟無階級可言者，最低限度，其一部分原因，實得力於孝之提倡。

三在用孝以成立鄉治。近人多謂國人無政治常識，而缺乏政治興趣。此所謂政治，乃西洋人之所謂政治，而非中國人之所謂政治。過去中國政治理想，在官民相安，在無爲而治。官以不擾民爲原則，民以不訴訟爲目標。官與民間，接觸愈少，則政治愈近於理想。中國人之政治觀念如此，而所以達之者，則在用孝以成立鄉治。有鄉治，則官治之需要自少。蓋以孝治家，則人知敬長，知敬長，則一切糾紛，即可在家族

之內，由家長而解決。家族間有糾紛，則可由鄉長而解決。故言孝，必言弟。孝弟并言，實有深意。孔子有「弟子入則孝，出則弟」之言。禮記「鄉飲酒」一篇，力言尊長養老之義。謂「民入孝弟，出尊長養老，而后成教，成教而后國可安也」。誠以一鄉之中，必有長老。若人皆知尊敬長老，則有何事而不可由長老加以解決。長老可以解決鄉事，則鄉不治而自治矣。鄉治，則國可治。「孔子曰：吾觀於鄉，而知王道之易易也。」所謂王道，不外使人孝弟，由之而使鄉治而已。鄉治，則國雖不治，其對人民之影響尚小。歷史上易朝換姓之事甚多，而人民不感覺特別不安者，即因人民生活於鄉治之中，對帝王之統治，非極需要故耳。此在今日雖有缺點，然鄉治之義，終不可忽。而中國之鄉治，則以孝爲本。數千年來國人在政治上之享受，帝王之澤或少，而鄉治之益實多也。

觀此，則孝之提倡，決非僅爲帝王本身之利可知，儒家之苦心孤詣，於此更可見也。

（四）

孝在道德，宗教，及政治上之作用，略如上述。其在中國文化上之地位如何，不難想見。中國文化所以成其爲中國文化，而與西洋不同者，可謂中國文化乃以孝爲本之文化。以孝爲本之文化，爲內發的，爲自然的，其所以維持人與人間之關係者，在一本「推己及人」之一「推」字。人皆有敬愛父母之心，循此本心，順此本性，擴而充之，由最親以及於最疏，自然流出，絕不勉强。其愛他人也，非出乎利己之私心，

亦非畏外力之壓迫，但本其愛父母子女之心以愛人。故言愛，即言眞摯的愛，不雜以絲毫功利之私，因而其愛爲純潔的，爲眞摯的，爲可久的。以此眞純可久之愛爲基，中國文化乃能屹立於世，垂數千年而不墜。家庭之結合，社會之團結，民族之統一，悉有恃乎此。五年來之抗戰，不能不令人認識，中國文化之眞精神，或即在此內發之愛也。

然謂孝在我國文化上，過去有地位，有價值，此或不容吾人之否認，但若謂孝在今後，亦有地位，有價值，則其爲說，表面上似不易維持。蓋前已承認，孝與家族本位有關。此家族本位制度，如有變動，孝之爲德，是否仍可存在，實成問題。以今日中國社會之情況言，家族本位制度，確已逐漸在崩潰中，孝之爲德，亦確已逐漸不爲人所認識。此爲無可諱言之事實。居今日而提倡孝道，或爲不顧事實，而違反潮流之舉。此理甚顯，作者豈有不知。作者所不能已於言者，事實自是事實，而「應該」仍是「應該」。事實不管如何，理若應該，則此應該之理，實不能不談。道德在談應該，而決不純以事實爲根據。如純以事實爲根據，則一任事實之自然演化可耳，何必再談道德？談道德自不能順潮流，而當惟理之應該與否爲衡。理若應該，雖逆潮流，所不顧也。作者所見，孝在我國社會，或任何社會，實有應該存在之理。以孝本乎內發之愛，此內發之愛如消滅，此社會必成爲冷酷無情之社會，而日在欺凌侵奪壓迫殘殺中也。

今人好言西洋文化，且有倡全盤西化之謬說者。實則，西洋文化，

固有所長，然其唯一弱點，即在忽視內發之愛，而思以外鑠之愛代之。蓋西洋文化以希臘及希伯來爲主要泉源。希臘文化與希伯來文化，雖極不同，然不同中，仍有一共同點，即忽視內發之愛是。希伯來文化忽視父母妻子之愛，在耶教聖經上，明有所言。如馬太福音述耶蘇之言曰：「我非爲人世送和平來，特送一刀來。我將分子疏其父，女疏其母，媳疏其姑，而視其仇如家人。彼愛父母勝於愛我者，非吾徒也。」類此之言尙多，其不重視父子之愛，實無可否認。至希臘文化中，所言雖不若是之明顯，然吾人讀柏拉圖所著之「理想國，」見柏氏之主張兒童公育與公妻之意，知其於父母妻子之愛，亦不重視。以故，由此兩種文化而成之西洋文化，對內發之愛，遂全被忽視。內發之愛，已被忽視，其言博愛，亦但爲利己之私，爲外鑠之愛，而非內發之愛。因不愛父母而愛他人，非別有所利不可。耶教之言天國樂園，言靈魂不朽，稱博愛者，可進天國，即在以利己之心勸人。其爲愛也，仍發乎一己之私心，而非出乎本心。即不如是，其方法，亦非人人可行。以愛人類，愛上帝之說，究爲空泛遼遠之理想，不易爲人所認識。不先教人愛父母，而只教人愛上帝，愛人類，此在想像力薄弱者，實無法理解。如不以天國樂園之說勵之，則耶教博愛之說，必無流行可能。博愛之說，如可流行，則必建築於利己之私上。墨子之言兼相愛，而必言交相利者，即以此故。誠以愛非內發，非交相利，則不能兼相愛也。結果，西洋社會，表面雖言博愛，實際則以利爲基。雖父子，兄弟，夫婦之間，亦斤斤言利。利害苟有衝突，不恥相見於法庭。其人與人間之相視，實爲彼此互利之工具。家庭之團結以利，社會之團結以利，民族之團結以利，國家與國家間之團結亦以利，利盡則彼此相棄如敝屣。西洋社會之冷酷無情，資本主義與帝國主義之絕無人道，安知非內發之愛，先行喪失所致耶！即第一次與第二次之世界大戰，又安知非坐此失耶！

如上述之觀察不誤，則孝在今後，有無提倡之必要與價值，不言可知。此非家族本位或社會本位之問題，而是社會之團結，應以愛爲基，抑應以利爲基之問題。若應以愛爲基，則父子間最親切，最眞純，發乎本心之愛，不加保存，不加培養，是雖日言博愛，終必趨於利己之私，而無法避免者。若吾人不以功利主義之社會爲然，則孝之提倡，必不可忽。作者數年來，於改造社會及改造世界之道，稍有所思，因覺我國先哲孝之提倡，實有深意。乃不揣淺陋，爲發其凡如此。

「孝與中國文化」附言

郭斌龢

謝兄幼偉近草「孝與中國文化」一文，屬余略附數言以資商榷。謝兄於此問題，思之頗深，而態度謙抑，若不敢自信其說之必無誤者。竊謂中國文化，歷史悠久，內容複雜，不可以一端盡。然吾人討論，最好擇其一端，加以深刻之探索，縝密之研究。舉一反三，因小見大。如範圍過廣，所涉太多，反不免有籠統武斷，言大而誇之弊。此文就孝發揮，不及其他，與此旨不謀而合。再吾人對於中國文化，或贊揚，或指摘，或贊揚之中有指摘，或指摘之中有贊揚，其動機不外為愛護中國文化。當今之世，固莫不言愛護中國文化矣。然愛護貴有真誠，貴有深識。貌敬心違，故示持平，不得謂之有真誠。專己守殘，夜郎自大，不得謂之有深識。兼有二者，殆非易事，謝兄此文，庶可語於斯乎。

謝兄文中，謂「孝雖與家族本位有關，然先儒之提倡孝，所見實有超出家族本位之上者」，殊有深意。今人思想，大都有意無意，走向唯物一路。一切有自由，獨意志無自由。人非萬物之靈，乃萬物中之一物耳。昔曰天地不仁，以萬物為芻狗，今則曰制度不仁，以人類為芻狗。此制度者，由社會制度上推至於生產制度，由生產制度上推至於生產工具。人類命運，最後決定於生產工具，自創之而自受其宰制，道高一尺，魔高一丈，亦云酷矣。此說之所以動人，實因其含有一半之真理，猶俗諺所謂時勢造英雄之含有一半真理也。惟英雄造時勢，亦含有一半之真理，此則今之論者，每諱言之。如吾人不承認孝與中國文化有特殊之關係，孝為中國先哲歷世相傳之遺訓，孝為中國民族特重之道德，有其超越之地位，與永久之價值，而僅僅承認孝在中國，不過為家族本位的經濟制度下之產物，則家族本位的經濟制度崩潰，孝亦自隨之而崩潰。不打而自倒，轉覺五四時代之非孝為多事。五四時代，尚知非孝，視為活老虎而打之。今則視孝已為垂死之老虎，不必打，亦不屑打，坐待其斃，顧而樂之，此則更可慨也。

謝兄文中，頗引孝經語。孝經一書，今文古文，雖多爭辨，其實不過文句小異，大義無殊。至作者及成書年代，確成問題。四庫全書總目謂孝經去二戴所錄為近，要為七十子徒之遺書，其言較為近真。大抵一說之起，最初每平易近情，親切有味，其後愈推演則愈精密，愈肯定，同時亦愈僵化，愈誇大。孔子極重孝，論語言孝處甚多，然與孝經所言，其精神畢竟不同。孝經為晚出之書，戰國時代儒家所作，殆無疑義。漢人甚尊孝經，於五經之外，加論語孝經，稱為七經。荀慈明對策云漢制使天下誦孝經。漢人主篤行，尚名節，凝重嚴肅，缺少風趣，與其所受教育有關。嘗謂中國之先秦，頗似西洋之希臘，中國之漢代，頗似西洋之羅馬。孝字英文譯為 Filial Piety 兩字，皆源出拉丁。漢代之與先秦，羅馬之與希臘，雖同中有異，然其為文化系統之一脈相傳，則中西無二

教焉。

我國古代典籍，莫不言孝，孝經不過後出論孝之專篇而已。中國民族性，就大體言，最切實，最近情理。「孝弟也者，其爲人之本與」，「仁主於愛，愛莫大於愛親」，亦莫自然於愛親。愛親出近至遠，推己及人，孟子謂「未有仁而遺其親者也。」言愛社會，愛國家，而不言愛親，自欺欺人，非狂妄，即涼薄。儒家論喪祭之禮，最爲精當，大要不外報本反始，愼終追遠，求民德之歸本於忠厚。禮記問喪云「入門而弗見也，上堂又弗見也，入室又弗見也，亡矣，喪矣，不可復見已矣。」三年問云「凡生天地之間者，有血氣之屬，必有知，有知之屬，莫不知愛其類。今是大鳥獸，則失喪其羣匹，越月踰時焉，則必反巡，過其故鄉，翔回焉，鳴號焉，蹢躅焉，踟躕焉，然後乃能去之。小者至於燕雀，猶有啁噍之頃焉，然後乃能去之。故有血氣之屬者，莫知於人，故人於其親也，至死不窮。」陳蘭甫謂讀此二節，當泣下沾襟，誠至情之語，感人於不覺。生產工具，經濟制度，可因地制宜，隨時更改。此一點人性，一點眞純優美之民族道德，斷不當令其隨家庭生產工具家庭經濟制度而俱去也。

吾謝兄謂西洋文化唯一弱點，即在忽視內發之愛，而思以外鑠之愛代之，此亦體察有得之言，與不知而妄談，信口雌黃者異撰。又引馬太福音第十章爲證，謂希伯來文化忽視父母妻子之愛。竊意耶教非不言父母妻子之愛，摩西十誡中之第四誡，即爲「尊爾父母。」惟尊與孝涵義不同，耶教由天及人，以天爲父，孝天者然後能孝父母。儒家由人及天，孝父母者然後能孝天。嚴格言之，儒家尊天，耶教孝天，儒家孝父母，耶教尊父母，畛畦甫，斷然不侔。惟孝天與尊天，態度雖異，究可相通。中國人所不能眞正了解耶教者，不在其信天事天之說，而在其以耶穌爲上帝之子一套奇異神學耳。總之一民族有一民族之中心思想，中心信仰。個人有風格，民族亦有風格。風格生活方式可變，獨特之風格，不能盡變，亦不宜盡變。變其所當變，而守其所當守，吾與謝兄居今日而言孝者此物此志耳，非敢謂講論孝經，便可退賊也。

春秋攘夷說

王煥鑣

春秋爲孔子經世之書，所以撥亂世而反之正者。孟子謂孔子成春秋，而亂臣賊子懼，比其功若禹之抑洪水，周公之膺戎狄，驅猛獸。說者或以爲過。然自春秋之說不明，有國有家者其所興作，罔不違於天理，乖於人心，一切反乎春秋之訓，則中國變而爲夷狄。夷狄之禍遂繼年而間作。凡異族之入主中國，皆乘吾之衰而然也。孔子所處之時，陪臣執國命，夷狄制諸夏，民生陷於水火，泯然人道絕矣，推其所由，要非一朝一夕之故。孔子曰，我欲載之空言，不如見諸行事之深切著明也。故因行事，加王心。明政事之得失，示萬世之準繩，天人之理，可得而觀。

戒懼之意，由之以興。故春秋者乃史外傳心之要典也。孟子誦其功而後春秋之義明。漢室初興，張子房爲韓滅暴秦，以復讎爲事，而後春秋之用著。武宣之世，儒重其術，學士大夫諸生之倫尤善說其義，取以斷獄決事，而其效愈宏。晉世崇尚虛無，蔑棄禮法，春秋之義，淪胥以盡，遂兆五胡之亂。宋自荆公執政，詆春秋爲斷爛朝報，貶棄之，不列學官，下逮崇寧，防禁益甚。胡文定公安國痛之，謂六籍惟此書出聖人之手。乃使人主不得聞講說，學者不得相傳習。亂倫滅理，中原之禍，殆由此乎。乃潛心此經者三十年。著春秋傳一書，而後華夷之辨，復讎雪恥之義，粲焉復明於世。宋能保其半壁，久而後亡，是傳未始無功焉。明承元制，以胡傳取士，春秋大義，幾於家喻戶曉。及其既亡，而節義之盛，比於東京。當時揭竿而起以抗異類者，匪特士大夫也，一命之賤，匹夫匹婦之微，亦以苟活爲羞，殺身爲榮。三百年之後，卒能重舉義旗，光復舊物，謂非春秋攘夷之教深入人心，雖摧殘壓抑之餘，猶能炳焉大作於外歟。世界古國，獨中國得存於今日，獨中華民族能同化各民族而成一國族，夫豈無故。春秋之功在萬世。即攘夷一端而已可見。孟子之言，誠未爲過。顧其說或爲俗儒之所亂，或爲姦宄之所借，而失其旨者亦有矣。因取先哲之論，闡下己見，辭而明之焉。

一、明內外之真諦

春秋大義，內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄。此見於經者，不啻辭矣。夫王者無外，欲一乎天下，曷爲以外內之辭言之。蓋吾先哲固於種姓之見，方隅之念，予聖自雄，始則於本國之外，皆存一鄙焉之意，欲從而外之乎。繼則於諸夏之外，尤存一鄙焉之意，欲從而外之乎。曰否，否。果若此說，乃今日帝國主義國家，其政客軍人，欲放其侵略之野心，鞭笞天下，囊括四海，土其地，分其民，奪其產以自肥其國人。而挾其學者優勝民族之說以爲根據。以廣己造大。謂天下之民族皆劣而惟我獨優，謂天於劣者當薄而惟我當厚。以不仁之心，行殺人之事，此正春秋之所誅絕者也。曾謂聖人之經，乃與之類乎。夫物之不齊，物之情也。知愚之等，賢不肖之分，雖一家之人有不能同。而謂一民族之人皆優他民族之人皆劣乎。若吾聖哲之說，則以氣質所稟，有善有惡。義理之性，至善無待。凡圓顱方趾之倫，莫不平等。故能一視同仁，無所偏私。彼既以種族爲有優劣，則其平等之說，亦荒率而無據矣。春秋書子同生，不以世子目之者，天下無生而貴者也。士冠禮天子之元子猶士者，天下無生而貴者也。彼自傲其民族而以統治者自命，是生而貴者矣。有是理乎。然前內外之分，將如治公羊者之說，爲據亂而躋乎昇平之辭，若太平之世，則固天下大小遠近若一矣乎。曰，此是矣而未盡也。天下惟理事二者而已。理者一而不二，常而不變者也。事者至賾至動，變化無方者也。惟能知不二不變之理，乃可應至賾至動之事。亦惟就至賾至動之事，始可斷不二不變之理。故曰聖人知天下之至賾而不可惡也。知天下之至動而不可亂也。曰本國曰諸夏曰夷狄，近遠之變也。曰據亂，曰昇平，曰太平，時世之變也。曰內曰外，方法之變也。其所以內之

外之者，理之常而不變者也。守理之常，禦事之變，範圍天地而不過，曲成萬物而不遺，詎因時而易方哉。葉公語孔子曰，吾黨有直躬者，其父攘羊而子證之。孔子曰，吾黨之直者異於是，父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。此孔子之內其父也。此理之不易者也。卽太平之世，亦豈能易此理哉，陳司敗問昭公知禮乎。孔子曰，知禮。孔子退，揖巫馬期而進之曰，吾聞君子不黨，君子亦黨乎。君取於吳爲同姓，謂之吳孟子，君而知禮，孰不知禮。巫馬期以告，子曰，丘也幸，苟有過，人必知之。此孔子之內其君也。此理之不易者也。卽太平之世，亦豈能易此理哉。若謂太平之世，自無攘羊娶同姓之事，無所用其內焉。此又不然。須知其事卽無，人之所以內其君父者，此理豈能須臾而絕於心哉。然則此二語之眞詮若何。曰王者無外，無不覆載者，王德之體也。內諸夏而外夷狄者，王道之用也。體則和同而一，用則別異而殊。不一則有自私而喪其仁。不殊則無序而喪其義。其殊也正以顯其一，其一也始可通其殊。孔子之道一以貫之。卽以理之一而貫分之殊也。曾子以忠恕釋之者忠爲體，恕爲用，以忠而行恕也。由其國而諸夏，由諸夏而夷狄。其分殊矣。不得不有內外親疏之別。而所以內之外之者。一本夫仁。固未嘗有二也。蓋治國必自近始。而漸推以及遠。葉公問政於孔子，孔子曰，近者悅，遠者來。季康子問政於孔子。孔子曰，政者正也，子帥以正，孰敢不正。皆先治內而後外從之也。說苑指武篇曰，內治未得，不可以正外。本惡未襲，不可以制末。其終始先後之序，固不可亂也。大學曰，古之欲明明德於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先修其身，欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物。物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。反復推勘，放之則彌六合，卷之則退藏於密，與春秋之旨，欲攘戎狄，先正諸夏，欲正諸夏，先正京師，欲正士庶，先正大夫，欲正大夫，先正諸侯，欲正諸侯，先正天子者。雖有詳略之異，而實相發明也。孟子曰，君子之於物也，愛之而弗仁，於民也，仁之而弗親，親親而仁民，仁民而愛物，此雖非說春秋，而善說春秋者，固莫孟子若矣。或曰，內外之說既獲聞命矣，其所以內外之者亦有驗乎。曰春秋錄內而略外。於外大惡書，小惡不書。於內大惡諱，小惡書。於外道而不顯，於內諱而不隱。此其大端也。諱內者非私內也，略外者非排外也。其善善而惡惡，無弗同焉耳。臣子之於君父，人民之於宗國，揚其美不揚其惡。爲尊者諱，爲親者諱，禮也。聖人假魯史以示王法，其於魯有臣民之義，故君弒則書薨。（君弒書薨，不書所薨之地，不忍言也。賊不討則不書葬。新君繼故，不言卽位，則見弒之實可見矣。）易地則書假。（桓元年鄭伯以璧假許田。）滅國則書取。（如成六年取鄟，襄十三年取邿，昭四年取鄫。）書入。（隱二年無駭帥師入極。）滅同姓之盛則書成。（莊八年師及齊師圍成，成降于齊師。公羊傳曰，成者何盛也。盛則曷爲謂之成。諱同姓也。曷爲不言降吾師。辟之也。）適外則書如，（如桓十八年公與夫人姜氏遂如齊。）君夫人出奔則書孫。（

如莊元年夫人孫于齊，昭二十五年公孫于齊。）屈已而與諸侯之大夫盟。則或人其大夫，（隱八年公及莒人盟于浮來，穀梁傳曰，可言公及人，不可言公及大夫。）或不名其大夫。（莊九年公及齊大夫盟于蔇。公羊傳曰，公曷爲與大夫盟，齊無君也。然則何以不名。爲其諱與大夫盟也。使若衆然。）或沒公而不言。（莊二十二年及齊高傒盟于防。公羊傳曰，齊高傒者何，貴大夫也。曷爲就吾微者而盟，公也。公則曷爲不言公。諱與大夫盟也。文二年及晉處父盟，公羊傳曰，此晉陽處父也，何以不氏，諱與大夫盟也。穀梁傳曰，不言公，處父伉也。爲公諱也。何以知其與公盟，以其日也。何以不信公之如晉，所恥也。出不書，反不致也。）諱弒君之讎而與敵同之君狩，則書之曰人。（莊四年公及齊人狩于郜，公羊傳曰，公曷爲與微者狩，齊侯也。齊侯則其稱人何。諱與讎狩也。）叛盟失信而莫適守，則沒公而書會。（莊十六年會齊侯宋公陳侯衞侯鄭伯許男滑伯滕子同盟于幽。穀梁傳曰，不言公，外內寮一疑之也。胡傳曰，不書公，諱也。其諱公何也。程氏曰，齊桓始霸，仗義以盟，而魯首叛盟，故諱不稱公，惡失信也。先儒或以爲不書公者，諱其讎盟，誤矣。果以桓爲讎而諱與盟者，曷不於柯之盟諱之也。）師敗則書戰。（桓十二年戰于宋，公羊傳曰，何以不言師敗績。內不言戰。言戰乃敗矣。）殺大夫則書刺。（僖二十八年公子買戍衞，不卒戍，刺之，公羊傳曰，刺之者何，殺之也。殺之則曷爲謂之刺之。內諱殺大夫，謂之刺之也。）凡此類雖不沒其實。以示天下之公，必隱避其辭，以存臣民之禮，所以

內其國也。春秋常例，諸侯言卒不言薨，弒則書弒，外夫人不卒不葬，外逆女不書，外卒不書，外相如不書，外取邑不書，外災異不書，外適內言朝聘不言如，凡以外諸夏及夷狄也。然諸夏與夷狄較，則又諸夏內而夷狄外矣。隱七年天王使凡伯來聘，戎伐凡伯於楚邱以歸。執而言伐，不與夷狄之執中國也。（公羊傳曰，此聘也，其言伐之何。執之也，執之則其言伐之何，大之也。曷爲大之。不與夷狄之執中國也。其地何，大之也。）莊十年荊敗蔡師於莘，以蔡侯獻舞歸。獲而言歸，不與夷狄之獲中國也。（公羊傳曰，蔡侯獻舞何以名，絕，曷爲絕之，獲也，曷爲不言其獲，不與夷狄之獲中國也。穀梁傳曰，荊者楚也，何爲謂之荊，狄之也。何爲狄之。聖人立必後至，天子弱必先叛，故曰荊，狄之也。蔡侯何以名也，絕之也。何爲絕之，獲也。中國不言敗，此其言敗何也，中國不言敗，蔡侯其見獲乎。其言敗何也。釋蔡侯之獲也。以歸，猶愈乎執也。）僖四年楚屈完來盟于師，盟于召陵。再言盟者，喜服楚也。言來者，外楚，而與桓爲主也。（公羊傳曰，屈完者何，楚大夫也，何以不稱使，尊屈完也。曷爲尊屈完，以當桓公也。其言盟于師，盟于召陵何，師在召陵也，師在召陵，則曷爲再言盟，喜服楚也。何言乎喜服楚，楚有王者則後服，無王者則先叛，夷狄也而亟病中國，南夷與北狄交，中國不絕如線，桓公救中國而攘夷狄，卒怗荊，以此爲王者之事也。其言來何，與桓爲主也。）僖十九年會陳人蔡人楚人鄭人盟于齊。內則沒公，外則人諸侯與其大夫者，諱是盟也。楚人之得與中國會盟，自此始也。（胡傳曰，微者盟會不志

於春秋，凡所志者，必有君與會大夫厝其間也。然則爲此盟者，乃公與陳蔡楚鄭之君，或其大夫矣。曷爲內則沒公，外則人諸侯與其大夫，諱爲盟也。楚人之得與中國會盟，自此始也。……聖人書此，豈與之乎。所以表夷狄之强，傷中國之衰，莫能抗也。故深諱此盟，一以外夷狄，二以惡諸侯之失道，三以謹盟會之始也。）僖二十一年宋公楚子陳侯蔡侯鄭伯許男曹伯會於霍，執宋公以伐宋。不言楚子執之者，不與夷狄之執中國也。僖二十七年楚人陳侯蔡侯鄭伯許男圍宋。人楚子者，所以人諸侯。不正其信夷狄而伐中國也。（此用穀梁義，公羊傳曰，此楚子也，其稱人何，貶。曷爲貶，爲執宋公貶，故終僖之篇貶也。）宣十一年楚人殺陳夏徵舒。丁亥楚子入陳。始則人楚子，繼則曰入者，不與外討也。（公羊傳曰，此楚子也，其稱人何，貶。曷爲貶，不與外討也。不與外討者，因其討乎外，而不與也。雖內討亦不與也。曷爲不與。實與而文不與。文曷爲不與。諸侯之義，不得專討也。諸侯之義不得專討，則其曰實與之何。上無天子，下無方伯，天下諸侯，有爲無道者，臣弒君，子弒父，力能討之，則討之可也。穀梁傳曰，入者內弗受也。曰入，惡入者也。何用弗受也。不使夷狄爲中國也。胡傳曰，楚莊以義討賊，勇於爲善，舜之徒也。以貪取國，急於於利，跖之徒矣。爲善與惡，特在一念須臾之間，而書法如此，故春秋傳心之要典，不可以不察者也。）成十五年叔孫僑如會晉士燮齊高無咎宋華元衛孫林父鄭公子鰌邾人會吳于鍾離。殊會吳者外之也。（公羊傳曰，曷爲殊會吳，外吳也。曷爲外也，春秋內其國而外諸夏。內諸夏而外夷狄，王者欲一乎天下，曷爲以外內之辭言之，言自近者始也。）襄十三年公會晉侯宋公衛侯曹伯莒子邾子滕子薛伯杞伯小邾子齊世子光會吳於柤。會又會者外之也。春秋正法，不與夷狄會同，書會戎會狄會吳，皆外辭也。昭二十三年吳敗頓胡沈蔡陳許之師於雞父，胡子髡沈子楹滅。獲陳夏齧。此偏戰而以詐戰之辭言之者，不與夷狄之主中國也。（春秋之例，凡外戰，偏戰曰某及某戰於某。某師敗績。詐戰曰，某敗某師於某。偏戰日，詐戰不日。）哀十三年，公會晉侯及吳子於黃池。吳主會而先言晉侯者，不與夷狄之主中國也。（公羊傳曰，吳何以稱子，吳主會也。吳主會則曷爲先言晉侯，不與夷狄之主中國也。其言及吳子何，會兩伯之辭也。不與夷狄之主中國，則曷爲以會兩伯之辭言之，重吳也。曷爲重吳，吳在是則天下諸侯莫敢不至也。）林父於潞氏，士會於甲氏，荀吳於陸渾戎，皆滅之也，而林父士會稱人，荀吳獨舉名氏者，以陸渾之戎，密邇王室，膺懲之宜也。齊桓管文有救中國攘夷狄之功，春秋褒之，故狄之滅邢滅衛，而經不書者，爲桓公諱也。曷爲爲桓公諱，上無天子，下無方伯，天下諸侯，有相滅亡者，桓公不能救則桓公恥之也。凡此皆內諸夏外夷狄驗也。然至於書齊，書兵，則內外皆舉。所以重乖離之禍，惜死喪之威也。書乞師則外內同以卑辭書之者。以師出不正反，戰不正勝，不得不重之也。烏乎，聖人之情見乎辭矣。

二、辨華夷之定義

韓愈謂春秋謹嚴，何謂乎，蓋莫謹於華夷之辨矣。春秋之法，諸侯用夷禮則夷之，進於中國則中國之。是春秋無通辭，從變而移。守禮義則謂之中國，尙殘賊則謂之夷狄。中國爲文明之稱，夷狄乃野蠻之目。聖人以大公至正之心，操褒譏賞罰之權。纖芥之善，毫髮之惡，皆如其分以書之。觀其名之移易，而其是非進退可見矣。故無一成不變之名，而有萬世可循之道。無一成不變之名，所以與人爲善，而人皆可勉矣。有萬世可循之道，所以示人以鵠，而人皆不迷矣。孟子曰，天下之道二，仁與不仁而已矣。請得而易之曰，天下之國二，中國與夷狄而已矣。何以知其然耶。桓十五年，邾婁人牟人葛人來。其稱人者，夷狄之也。桓公弒君而朝，事之，是與惡人爲黨，有夷狄之行也。僖十五年楚人敗徐于婁林。謂之徐者夷狄之也。徐滅杞，不知尊先聖之法度，有夷狄之行也。僖二十三年杞子卒。杞，伯也，而稱曰子者，夷狄之也。杞子來朝，（莊二十七年）用夷禮。有夷狄之行也。（此用左傳義，公穀無釋）僖三十三年，晉人及姜戎敗秦於殽，謂之秦者，夷狄之也。秦伯以貪勤民，越千里之險入虛國，進不能守，退敗其師。從亂入子女之敎，無男女之別，有夷狄之行也。文七年徐伐莒，謂之徐者，夷狄之也。徐前共滅王者後，今又伐莒，有夷狄之行也。成三年鄭伐許，謂之鄭者，夷狄之也。鄭襄公與楚同心，數侵伐諸夏，自此以後，中國會盟無已，兵革數起，夷狄比周爲黨，有夷狄之行也。昭十二年晉伐鮮虞，謂之晉者，夷狄之也，中國無義，故爲夷狄所强，今楚行詐，滅陳蔡，諸夏懼然去而與晉會於屈銀，晉不因以大綏諸侯，先之以博愛，而先伐同姓，欲以立成行霸，有夷狄之行也。昭二十三年雞父之役，此偏戰者以詐戰之辭言之，不與夷狄主中國，而以詐戰言偏戰。又不使中國主之者，中國亦新夷狄也。（見前）王室亂，中國莫肯救，有夷狄之行也。烏乎，中國之所以爲中國者，以禮義也，一失則爲夷狄，再失則爲禽獸，人類滅矣，乾坤之道或幾乎息矣。聖人一一書之，痛其下喬木而入幽谷也。其憂患後世之意，可謂深矣。

春秋設七等之名以進退當時之國家。故州不若國，國不若氏，氏不若人，人不若名，名不若字，字不若子。（莊十年公羊傳）其治國有狀，能與中國通者，以中國之辭言之。治國無狀，不能與中國通者，以其俗辭言之。（定五年，於越入吳。公羊傳曰，於越者，未能以其名通也。越者，能以其名通也。）此春秋正名之法也。以吳楚言之，楚自莊公十年始見於經，十四年入蔡，十六年伐鄭，皆以州舉之而號之曰荆者，惡其猾夏不恭，故狄之也。莊公二十三年來聘，知慕義而修朝聘之禮，故進之爲人。（稱荆人來聘）至二十八年伐鄭。復以州舉者，惡其與淩弱暴寡之師也。文公九年，楚子使椒來聘，至是其君書爵其臣書名，而稱使，遂與諸侯比者，是以中國之禮待之也。夫吳，魯同姓也，鍾離之會，不得序而稱君，殊魯而會之，謂其夷狄之行也。雞父之戰，吳不得與中國爲禮，至於伯莒黃池之行，變而反道，乃爵而不殊。（據春秋繁露）定公四年，蔡侯以吳子及楚人戰於柏舉，楚師敗績。吳何以稱子，夷狄也而憂中國。當時荆楚橫暴，盟主不能致其討，天王不能逆其命，長惡不悛，復

興師而圍蔡，天人所共憤也。吳能自卑，聽蔡侯之義，興師救蔡伐楚，成伯討之功，故進之也。及其大敗楚師，入據其國，則書曰庚辰吳入郢。何以不稱子，反夷狄也。蓋君舍于君室，大夫舍于大夫室，亂男女之配，夷狄之道也。是知春秋立法謹嚴，而宅心忠恕，其於人也，誰毀誰譽。僭號稱王，乘約肆淫，則深加貶黜，至以戕舉，非有心於貶之，奉天討也。救災恤鄰，嚮慕中國，則進而對爵，同於華夏。非有心於與之，順天命也。（取胡傳義）廓然而大公，物來而順應，非聖人烏能與於此乎。善乎董生之論邲之戰曰，春秋之常辭也，不予夷狄而予中國為禮，至邲之戰，偏然反之何也。曰春秋無通辭，從變而移。今晉變而為夷狄，楚變而為君子，故移其辭以從其事。夫莊王之舍鄭，有可貴之美，晉人不知善而欲擊之，所救已解，如挑與之戰（如而古通用）此無善善之心，而輕救民之意也。是以賤之，而不使得與賢者為禮。觀乎此則人類之為平等益明，而地方觀念種族觀念，自尊而卑人者，要皆狹隘偏私無一是處者也。究其狹隘偏私之心，發為慘酷殘忍之行。則可以盡殲天下之人類。固人神之所共憤欲加誅絕而不赦者也。然今之狡焉而思逞者其用心之叵測，又有過於此者，則隱其猙獰狠毒之貌，而為脅肩諂笑之態，以欺其書所侵割吞噬之人，曰，汝，我同種也，我同文也，我同洲也。吾將與汝共榮而共利焉。烏乎，彼其所為，夷狄禽獸之不如，吾神明之冑，肯失[illegible]華夷之辨者，豈至為其所惑哉。豈至為其所惑哉。

三、論修攘之大計

攘夷之策三。一曰內修政事。二曰外攘夷狄。三曰旁聯與國。何謂內修政事。時未躋乎太平，則不能無夷狄，而爭奪攻殺之禍往往不數年或數十年而一見於世。人類歷史幾成相斫之書。不獨左氏傳為然也。然跡其所以憑凌恣肆之故，要必乘諸夏之發敝，決無無所恃而崛然興起者。是故為國者，不思敵國外患之來侵，而思城郭兵甲之不修。不思城郭兵甲之不修，而憂內政民事之失所。何也，夫王公設險以守其國，大易之訓也。城郭溝池以為固，六君子之所謹也。鑿斯池，築斯城與民同守，孟子之所以語滕君也。故修武備以待一旦非常之警，乃有國者之常務，不可得而緩者。邾人以須句故，出師伐魯，僖公卑邾，不設備而禦之。臧文仲曰，國無小，不可易也，無備，雖衆，不可恃也。君其無謂邾小，蠭蠆有毒，而況國乎。弗聽。戰于升陘。魯師敗績。書曰，及邾人戰于升陘。不言公者，為內諱敗，而戒其無備也。晉侯使申公巫臣如吳，假道於莒，與渠丘公立於池上，曰，城已惡。莒子曰，辟陋在夷，其孰以我為虞。對曰，夫狡焉思啓封疆以利社稷者，何國蔑有。唯然，固多大國矣。唯或思或縱也。勇夫重閉，況國乎。渠丘公不聽，其後楚伐莒，浹辰之間，克其三都。無備故也。書曰莒潰，復讓而日之。聖人所以待後世之意，小康之事者，可謂切矣。故曰不思敵國外患之來侵，而思城郭兵甲之不修者此也。雖然，土地廣矣，人民衆矣，兵甲多矣，城郭固矣。上下恬嬉侈然自恃，以為萬世不敗之業，而不能自強於政治。則日危月削，如火銷膏，一遇強敵，萬衆解體，莫有鬥志，成訂城下之盟，或為階下之囚，奄忽至於

滅亡而莫之覺者，比比然矣。孟子有言，天時不如地利，地利不如人和。又曰，固國不以山谿之險，威天下不以兵革之利，得道者多助，失道者寡助。而穀梁傳亦以爲凡城之志皆譏者，所以明守國之本，在於修明政事，而設險守國，猶豫不虞，猶其次焉者也。余昔讀穀梁孟子之書，頗疑其迂闊而遠於事情，及觀近日法蘭西有周奇諾防線而不能守，有衆六十萬而一朝爲降虜於德，然後嘆先哲之論之果不予欺也。考之春秋，書梁亡，書鄭潰，書鄭棄其師，則聖人之情益灼然可見矣。夫梁亡，不言伐之者，謂其自亡也。古者諸侯朝修其業令，晝考其國職，夕省其典刑，夜儆百工，無使慆淫，而後即安。故克勤於邦，荒度土功者，禹也。懷保危懼，檢身若不及者，湯也。自朝至於日中昃，不遑暇食，用咸和萬民者，文王也。今梁好土功，輕民力，湎於酒，淫於色，心昏耳目塞，上無正長之治，大臣背叛，民爲寇盜，故魚爛而亡也。書曰梁亡，責其內政之不修也。鄭師潰於狄，不言敗之者，謂其自棄也。國家危難之時，尤當以任賢去惡爲亟。鄭高克好利而不顧其君，文公惡之而不能遠。使克將兵禦狄於境，陳其師旅，翱翔河上，久而不召，衆散而歸，高克奔陳。此清人之詩所爲作也。書曰鄭棄其師，罪其任用之非人也。魯昭公兩朝於晉而一見止，五如晉而四不得入。其困恥亦甚矣。及受制權臣，失國出奔，託於強隣，苟全旦夕，其屈辱亦甚矣。在易之困曰困亨者，謂困而不失其所亨也。孟子謂人之有德慧術知者，恆存乎疢疾。此正憂患興邦憤悱圖強之時，其君當倚於法家拂士，以德修國政，其臣當急於責難陳善，以禮格君心，若夏少康，衛文公，越勾踐，燕昭王四君子者，皆藉此以成功，烈而名後世。昭公乃安於危辱，甘戚微弱，無激昂勉勵之志，處鄆四年，民不見德，亡無愛徵，至于潰散。豈非昏迷不反，自納於罟擭陷阱之中，其從者又皆艾殺其民，視如土芥，其下不堪，豕突瓦解。書曰鄆潰，譏其無自強之志也。士蒍語晉侯曰，禮樂慈愛，戰所畜也。夫民讓事樂和愛親哀喪而後可用也。隨武子曰，會聞用師，觀釁而動。德刑政事，典禮不易，不可敵也。二子言戰，皆以政事爲兢兢。鄭子產如陳涖盟，歸復命，告大夫曰，陳，亡國也。不可與也。聚禾粟，繕城郭，恃此二者，而不撫其民，能無亡乎。不過十年矣。子產之瞻人國，蓋得其本而遺其末矣。楚囊瓦爲令尹，城郢。沈尹戌曰，子常必亡郢。苟不能衛，城無益也。古者天子守在四夷，天子卑，守在諸侯。諸侯守在四鄰。諸侯卑，守在四竟。愼其四竟。結其四援。民狎其野。三務成功。民無內憂，而又無外懼。國焉用城。今吳是懼而城於郢，守已小矣。卑之不獲，能無亡乎。是說也，可謂得守國之道矣。由是以觀，承平之時，國當以內治爲重而不宜弛夫武備。多難之時固當以武備爲急，而尤不宜懈夫內治。故曰不患城郭兵甲之不修而憂內政民事之失所者此也。烏乎，當骫骳偷惰積弱之餘，無堅甲利兵素充之備，而卒當頑強貪很方張之寇。苟非人人矢復不共戴天之讎，一反向日之所爲，由知恥而知憤，由知憤而自強，則安能驅除醜類，恢復河山也哉。天幸不可常，大國不可恃，吾亦圖自救已耳。

何謂外攘夷狄，戡亂之世，夷狄縱橫，文德之所不能格，皮幣之所

不能協，有王者則後服，無王者則先叛，亟病中國，以侵略爲事。故世之有夷狄，猶身之有瘡疥，禾之有莨莠，不得不攘除以求一日之安也。或曰，春秋善解紛，貴遠怨，而惡以兵刃相接，故孔子不答衞靈軍旅之問，孟子亦謂春秋無義戰。而春秋於戰攻侵伐，雖數百起，必一一書之。誠傷其爲害重也。蓋德不足以親近，文不足以來遠，而洶洶以攘夷爲務，豈當於理乎。曰，此亦有辨。春秋惡詐戰而善偏戰，恥伐喪而榮復讎，凡不勝忿慾，報怨貪得，恃强陵弱者，皆詐擊不義之兵也。春秋輒以夷狄目之。敵加於己，不得已而起者，皆偏戰合義之兵也。春秋則善而矜之。蓋受先世之命，守社稷之重，若坐視其土地之受侵，人民之見戮，而包羞忍辱，不能起與之抗，效死而不去，則不可以有立，而天理滅矣。故春秋內失地不書，明此爲有國之大罪，以爲之諱。外取滅曾書，明見取滅者之不能有其土地人民，則不國矣。故國家之寶三，以土地爲重。不得不矢死守之者也。是以復讎之師，雖敗猶榮。城下之盟，苟全亦恥。何以證之，莊公九年及齊師戰於乾時，書曰，我師敗績。夫內不言敗，（內諱言敗，言戰乃敗也。）此其言敗者，爲與讎戰。雖敗亦榮也。哀公八年，吳爲邾故，興師伐魯，兵加國都，而盟于城下，書曰，吳伐我。不言四鄙，及與吳盟者，諱之也。來戰于郎，直書不諱，盟於城下，何諱之深也。楚人圍宋，易子而食，析骸而爨，亦云急矣。欲盟城下，則曰，有以國斃不能從也。晉師從齊，齊侯致賂，晉人不可，國佐對曰，子若不許，請合餘燼，背城借一，敝邑之幸，亦云從也。遂盟于爰婁。而春秋與之。今魯宋及齊，不能少待，遂有城下之盟。是棄國也。春秋不言四鄙及與吳盟者，欲見其實而深諱之。以爲後世謀國之士，不能以禮義自强，偷生惜死，至於侵削陵遲，而不知恥者之戒也。春秋之善偏戰榮復讎亦明矣。若夫見滅之君，義有當否，春秋書例，大凡有三。其既無死難之節，又無克復之志，貪生畏死，甘讎執辱，於罪爲重，則書曰以歸。許斯頓牂之類是也。其雖不能死社稷，而託於諸侯，猶有興復之望者，於罪爲輕，則書曰出奔。弦子溫子之類是也。若夫國滅，死於其位，是得正而無譏焉者矣。於禮爲合，於時爲不幸，若江黃二國是也。則書曰滅者，所以見夷狄之强，罪諸侯之弱，責同盟之不修其職。使小國賢君困於强暴不得其所。公羊所謂滅者，亡國之善辭，上下之同力者是也。蔡滅於楚，不書以蔡世子有歸，而書執蔡世子有以歸者，明蔡有無降服之狀，智窮力屈，强執以歸。異乎貪生以就禽者，故其辭異也。虞滅於晉，書曰晉人執虞公，不言滅而言執者。不與滅也。書滅下陽於始，而記執虞公於後，可以見棄義趨利瀆貨無厭之能亡國，敗家審矣。春秋之法，諸侯不生名。及書敗書滅書入而以其君歸，則生而名之。爲其不能死社稷，服爲臣虜，故比於賤者以絕之也，若蔡獻舞，潞嬰兒，沈嘉，許斯，頓牂，胡豹，曹陽，邾益之類是矣。國君死社稷，正也。逃之，雖罪，猶有恥焉。則書爵而不名。其義蓋未絕也。若齊師滅譚，譚子奔莒，楚人滅弦，弦子奔黃，狄滅溫，溫子奔衞，之類是矣。然則吳滅徐，徐子章羽奔楚，何以獨名，按左氏吳伐徐，徐子斷其髮，攜其夫人以逆吳子。既已屈服而後奔，豈有興復之志乎。獨書名，所以絕之也。

春秋之義，雖在於抑强扶弱，又貴弱者不能自强於爲善。欲使有國之君，戰戰兢兢，長守疆土，無傾危之患也。至以亡國餘民，不忘雪恥，尤聖人之所予也。春秋於莊公十三年書齊人滅遂。於莊十七年書齊人殲於遂。按齊滅遂，遂使人戍之，遂之餘民飲戍者酒而殺之，齊人殲焉。春秋書此者，所以見齊人滅遂，恃强凌弱，非伐罪弔民之師。遂人書滅，乃亡國之善詞，上下之同力也。夫以危亡之餘，孤獨之中，能殲强齊之戍，則申胥一身，可以存楚，楚雖三戶，可以亡秦，弱小民族，果有自奮圖强之志，焉有不能復興獨立者乎。夫天下莫强於理，莫賤於不仁。以至强攻至賤，莫之能禦也。尙何疑哉。或曰，攘斥夷狄，既聞其義矣。抑將盡其類而殲之乎。曰，惡是惡可。君子之於人，無弗愛也。彼夷狄亦人耳。謀夏亂華，則患其不恪而威之以兵。聘問往還，則嘉其慕義，而接之以禮。相安無事，甯非至善。若勞中國而事外夷，舍近政而勤遠略。困吾民之力，爭非分之地。其患有不可勝言者。齊桓公北伐山戎，而春秋書曰，齊人伐山戎。貶而稱人，以爲好武功而不修文德者之戒也。伐楚之役所以美之者。以楚屢爲中國患，中國不絕如縷。齊桓能舉義師，責以大義。又退師召陵，待其自服。得柔服遠人之道也。晉荀林父之於赤狄潞氏，士會之於赤狄甲氏，荀吳之於陸渾戎，皆滅之也。而春秋於林父稱師，士會稱人，荀吳獨舉其名氏，何哉。潞氏甲氏未嘗侵略晉境，非門庭之寇，而恃强暴以滅之，豈仁人之用心，王者之用事乎。故略之而不舉主將。陸渾之戎，密邇王室，而縱之雜處，則非膺戎狄別內外之義也。荀吳之舉名氏以此。故攘斥夷狄，不使亂中夏，則止矣。必欲盡殄滅之，無道極。豈理也哉。然則可得而親之乎。曰，惡是惡可。管仲曰，戎狄豺狼，不可厭也。諸夏親暱，不可棄也。魯成公欲求成於楚而叛晉，季文子曰，不可，晉雖無道，未可叛也。史佚之志有之曰，非我族類，其心必異，楚雖大，非吾族也。其肯字我乎。公乃止。吾先哲致嚴於族類之辨如此，所以杜其覬覦之念而安中國也。故春秋正法不與夷狄會同。凡書會戎會狄會吳，皆外詞也。而可以親之乎。後世不明此義，乃與戎雜處，晉至於神州陸沈，唐宋以降亦世有戎狄之禍，非謀國者不知學春秋之過乎。親之旦不可，而可以爲之爪牙，相結相比，以殘中國乎。若鄭之附楚，衞之說吳，皆與白狄比而伐秦，秦與白狄比而伐晉，皆不義之尤者，又何譏焉。

何謂旁聯與國。曰將以修好結援也。夫國貴自救，胡紛紛然交結鄰國以仰賴於人爲哉。曰治平者人類之同願也，夷狄者，天下之共敵也。謀人類之同願，不得不伐天下之共敵。伐天下之共敵，而使一國當之，脫力有不勝，則其勢且蔓延，而其禍亦必及於吾國。卽其力能勝，亦曷若使斯民速脫於兵革之爲愈哉。故救人卽以自救，禍人實以自禍。此交鄰國之所以爲要務也。鄭伯請成於陳，陳侯不許，五父諫曰，親仁善鄰，國之寶也。君其許鄭。知斯義已，夫國際相交，以信與仁爲主。子服景伯曰，小所以事大，信也。大所以保小，仁也。背大國不信，伐小國不仁。民保於城，城保於德，失二德者，危將焉保。此以仁信二德分屬大國小國。其實國無大小，皆須重信。君子曰，信不由中，質無益也。明恕而行，要

之以禮，雖無有質，誰能間之。又曰，苟信不繼，盟無益也。詩云，君子屢盟，亂是用長。無信也。故盟爲衰世之事。古者不盟，結言而退。春秋會齊侯衛侯胥命於蒲。胥者相也，相命而信諭，謹言而退，以是爲近正也。通春秋二百四十二年，盟會之事甚多，惟齊桓得其正。故桓會不致，（僖十九年九月公至自會，卽係致會之例。）安之也。桓盟不日，信之也。信其信。仁其仁。衣裳之會十有一。未嘗有歃血之盟也。信厚也。兵車之會四，未嘗有大戰也。愛民也。孔門高弟，如子路子貢皆疑管仲不死公子糾之難爲未仁，孔子則曰，桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁，如其仁。又曰，管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜，微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之爲諒也。自經於溝瀆，而莫之知也。詎非以其守盟會之信，有安攘之功哉。然則孟子之卑管仲非歟。曰，孟子之說，守經之正論，孔子所許，救時之深心。二而一者也。齊桓之於仁義，所謂假之而非身之者。及管仲之死而霸業遽衰。去孟子所言王道，蓋甚遠也。故曰五霸，三王之罪人也。然當其時，上無天子，下無方伯，天下諸侯，有相滅亡者，南夷北狄有病中國者。齊桓仗賢相之能，用大國之資，卽位五年，見大信於柯盟。一年而近國之君畢至。鄄幽之會是也。其後二十年之間，猶未能大合諸侯。至於救邢衛之事。見存亡繼絕之義而明年遠國之君畢至。貫澤陽穀之會是也。其後務功，振而自足，而不修德，故楚人滅弦，而志弗憂，損人之國而執其大夫，不復安鄭，而必欲迫之兵，功未良成而志已滿矣。故曰管仲之器小哉。自是日衰，九國叛矣。凡桓公之爲得失者如此。後之欲爲霸主者，可以鑒矣。然向無桓公，將胥天下而爲夷狄。故孟子又謂今之諸侯，五霸之罪人也。五霸之功罪定而後春秋之義可明矣。曰，信與仁，將何以見之乎。曰，於救災恤病見之。詩云，豈不懷歸，畏此簡書。簡書，同惡相恤之謂也。春秋凡書救，未有不善之也。救在京師則罪列國，子突救衛是也。救在夷狄則罪諸侯，狄救齊吳救陳是也。救在遠國，則罪四鄰，晉陽處父帥師伐楚以救江是也。救而不速救者，則書所次以罪其慢，叔孫豹救晉次於雍榆是也。救而不敢救者，則書所至以罪其怯，齊侯伐我北鄙，圍成，公救成至遇是也。蓋救災分患，如解倒懸，如拯民於塗炭之中，惟恐其不速。稍一懈弛，則無濟矣。易於訟卦之象曰，君子以作事謀始。始而不謀，首鼠兩端，逡巡觀望，將至於興師動衆，有不能定者已。春秋行事，必正其始，爲末流之著此也。其垂戒明矣。吳伐郯，郯成，季文子曰，中國不振旅，蠻夷入伐，而莫之或恤。無弔者也夫。焉乎，今日夷狄之猷亟矣，蔑以加矣。有欲爲盟主，復樹治平之業者乎。觀於春秋之義，庶知所從事也乎。

二千年來我國之兵役與兵制（續）

張其昀

（五）宋代

宋代兵制以禁兵爲主體，禁兵卽首都之禁衞軍，漢唐均有此名。（宋太祖卽自禁軍出身）昔漢唐盛時，其軍隊皆分禁衞軍內地軍邊防軍三大系統，至宋時則以禁兵一以貫之。蓋自中唐以來，鎭兵强，禁兵弱，致成藩鎭割据尾大不掉之局，至宋代則鎭兵（或邊兵）完全消融於禁兵之中，所謂「列營京畿，以備宿衞，分兵屯戍，以捍邊圉，一權不外假，力不它分，此其特點一也。宋太祖又創更戍法，凡外戍各地之禁軍，每三年須更調一次，使兵無常帥，帥無常鎭，蘇軾所謂「天下之地，一尺一寸皆天子自爲守，」（策別十九）此其特點二也。宋制除禁兵外，尙有廂兵與民兵。廂卽城市廂坊之意，凡禁兵有身材不合格而被淘汰者，則散居於州縣城廂，是謂廂兵，其任務爲在各州縣給工役，故又稱役兵。宋代不但兵役募民爲之，卽工役亦然。役兵素不教練，故有兵之名而無兵之實。民兵（又稱鄉兵或土兵）係各地民衆自動組織，所以戒備非常，應變倉卒，其與禁兵廂兵不同之處，在於彼二者爲有糧餉之職業兵，此則非由召募，而由徵派，亦不支官餉。民兵惟邊疆一帶訓練較爲認眞，餘則戰鬥力甚弱，不能稱爲正式軍隊。

古者禁兵僅衞戍京師，不輕於外出。宋代於禁兵特爲重視，擴大其名額，加重其職任，半數在內而集中，半數在外而分散，使內力永遠足以制外，以矯晚唐五季內外脫節之弊。終宋之世，無藩鎭之禍，綱紀肅然，其制兵之有道，與夫中央集權之成效，實有未可輕議者。然兵役爲兵制之中心問題，宋初於募兵之弊，因循苟且，未嘗改革，故禁兵之制，更戍之法，僅可稱爲帑軍，而無建軍之新精神。漢唐盛時皆有完善之徵兵制度，以伸展民力，發展國力。宋則始終行募兵制，僅足以安內，而未足以禦侮，宋之亡非由於內亂而由於外患。宋神宗時王安石之變法，可稱爲中國史上第三次建軍運動，（一爲秦孝公時，一爲隋文帝時，）前二次皆成功，隨之而各有光榮時期之出現，第三次則失敗，而中國受異族之控御者垂數百年，此其利鈍成敗之故，爲研究宋史者所宜深察也。

宋初禁兵之數，太祖時二十萬，太宗時增至三十六萬，兵雖少而至精，用能翦除强藩，統一中國。眞宗時，（開國後三十年）兵增至六十萬，仁宗時（開國後八十年）乃至一百四十萬，兵愈多而國勢愈弱。當時契丹强大，與中國相抗衡，儼然成南北朝，西夏亦據黃河上流，威脅關中。憂國之士如范仲淹韓琦等，鑒於兵多而不知戰，徒耗國用，屢以改弦更張，恢復唐府兵制爲言。宋開國百年後，至神宗時，立志欲洗雪國恥，恢復燕雲失地，乃專任王安石，謀變法維新，成富强之業。神宗熙甯三年，（一〇六九）安石進位宰相，開始推行各種新法，至元

豐八年，（一〇八五）神宗崩，哲宗繼位，太皇太后高氏聽政，任司馬光爲相，新法悉行罷去。元祐元年，（一〇八六）王安石司馬光均卒。元祐八年，太后崩，哲宗親政，復行新法。至元符三年（一一〇〇）哲宗崩，徽宗立，向太后聽政，新法復罷。計神宗朝行新法十七年，哲宗朝行新法八年，合計二十五年。

荊公新政實以國防爲其中心觀念，嘗謂「倘不能理兵稍復古制，則中國無富強之理。」新法大別爲理兵理財二大類，而理財之目的，亦不外乎紓民力而裕軍實。其屬於理兵者爲保甲法，保馬法與鎮兵之設置，屬於理財者爲募役法，青苗法，方田法，與市易法等，茲分述如左。

（一）保甲法　此法所以訓練民兵，爲恢復府兵制廢除募兵制之準備。其法編民戶十家爲一保，五保爲一大保，十大保爲一都保。（唐府兵制十人爲火，五十人爲隊，三百人爲團，可以對照。）保有保長，大保有大保長，都保有都保正與副都保正，各選本組織內材勇爲衆所服之主戶（地主或自耕農）入丁充當。家有兩丁以上者，選一人爲保丁，兩丁以外之餘丁，亦選其壯勇者充保丁。每歲農隙保丁皆教以戰陣，使習武器，並分地舉行會考，試騎步射法，優者授官職或給獎賞。其法先行於畿內，以次推及全國，據熙寧九年（一〇七六）統計，全國已受訓之民兵共七百八十萬戶（據宋史兵志），同時期全國戶數爲一千七百二十萬戶（據宋會要元豐六年即一〇八三年統計）是受訓民兵已達百分之四十五以上。史稱元豐而後，民兵日衆，募兵日減，其禁兵闕額則收其廩給以爲民兵教養之費。元祐以後，新法既罷，民兵亦衰。

（二）保馬法　保甲法爲民衆之基層組織，其他新法亦賴此爲基礎。蓋此法使人民力役相助，患難相恤，奸僞無所容，就經濟言之，兼具現代合作社之用意。如保馬法亦可謂之養馬合作。其法偏重於黃河流域，許人民領官馬自養，或領官錢買馬自養，每戶不過兩匹，養官家之馬，公家給以錢帛，並免除其捐稅之一部份。養戶十家爲一保，一保之內馬有死者，十家共償其值之半。繁殖馬匹，且耕且戰，爲軍政要務之一，自不待言。

（三）鎮兵之設置　宋代更戍之法，三年一遷，其原意在於「將不得專其兵，兵不至於驕惰」，但其缺點則爲「兵不知將，將不知兵」，臨時應變，有精神散漫指揮不靈之弊。且三年一次之大規模調動，往者紛紛，來者紛紛，所費不貲。荊公有見於此，乃廢除更戍法，於全國軍事要地，各設鎮兵，由固定之將帥就地訓練。此種地方軍之設置，在當時謂之置將，每將約領三千人，自熙寧七年至元豐八年，全國共設置九十二將，兵數約計三十八萬人。

（四）募役法　募役之役非兵役亦非工役，（廂兵任工役）而屬於地方自治之範疇。漢時之三老嗇夫亭長之職，（漢高祖起自亭長）及唐之里正村正，皆爲縣以下之自治人員。唐中葉以後，地方

自治亦歸廢弛，於是有官辦之差役制。宋時差役有四種，一爲押運官物（名衙前）二爲督徵賦稅（名里正）三爲逐捕盜賊，四爲州縣衙門供應雜役。古時鄉亭之職，極爲重視，所謂「本固則邦寧」。晚唐以來變爲至困至賤，上之人既賤其職，待之如罪犯奴隸，下之人復自賤其身，與貪官汚吏相依以爲姦，自好之民爲衙前里正，復因賠償損失，常致傾家蕩產。差役不但苛重，而又不均，「富者休息有餘，貧者敗亡相繼。」荆公鑒此極弊，乃罷差役而行募役，（亦曰僱役）其法要點爲納金免役，按財產分等級，按等級出「免役錢，」官戶（即仕官之家）及寺觀本無差役義務者，亦令其出「助役錢，」其數比免役錢減半。政府徵收免役錢助役錢，僱人担任上述各種職務，使一般貧農可以得其實惠。

（五）青苗法　漢唐皆時有常平倉及義倉之制，常平倉以平穀價，義倉以救濟災荒，晚唐以來，其法亦壞。農民受高利貸之壓迫剝削，而無所控訴。青苗法所以解決此種困難，其法各地方政府每年二次舉行農貸，聽人民貸款，但須結十家爲一保，（猶今之信用合作）定期半年，取息二分，因每年第一次放款適在苗青之時，故云。初荆公知鄞縣時，曾貸款於民，立息以償，使新陳相易，邑人便之，及其爲相，乃立法制令，施行于全國。青苗法之用意，不僅在活潑農村經濟，減輕小農疾苦，果行之而善，政府得以控制金融，於財政亦有裨益。

（六）方田法　此法之目的在測量土地，清除隱匿，防止逃賦，平均賦稅。方田法雖非均田制，而爲實行均田制必經之步驟。據宋英宗治平會計錄（荆公變法前五年間）所載，當時交納賦稅之土地總額不過估全國墾田總數十分之三。方田法果實行有效，則無稅之田可以免除，稅重之地可以減輕，凡地權移轉時，「官給契，縣置簿」版籍秩然而可考。新法實行後，至元豐八年，已經測量之土地約佔當時全國墾地總數十五分之一。

（七）市易法　如以方田法爲荆公平均地權之初步工作，則市易法亦可視爲一種節制資本之政策。北宋時大商人勢力已漸雄厚，往往壟斷市場，逃避國稅，且進而左右政治。市易法即對若干重要商品實施國營貿易，以國力經營之，以國法督促之，使兼併之家不得操奇龍斷，亦使一般人民貨暢其流，因而助長其生產力。

治國者必先令其人民知有生之樂，方能責其爲國效死。荆公新法有其一貫之宗旨，其與軍事之關係雖有直接間接之分，要莫不以國防觀念爲核心。自天寶至熙寧，歷三百餘年，募兵制之弊已積重難返。荆公一面積極訓練民兵，以期返於府兵制度，一面又多方整理地政，扶植自由農民，以爲恢復均田制之張本。其中心思想爲「摧抑兼併，均濟貧乏，」確立社會之正義，期達兵役之平等，治標治本一時並進，軍實民生雙方兼顧，熙寧新法誠爲一劃時代之國策。雖然國策之實施必有賴於人才，治人者法也，守法者人也，荆公非不先見及此，但法令之頒佈易，人才之訓練難，「朝廷每一令下，其意雖美，吏輒緣之

爲姦，以擾百姓。」一法意雖良，奉行未善，致無益於國，有害於民者，往往有之，當日反對黨之攻擊，未必盡爲意氣之爭。顧技術問題，假以時日，儘可講求改進之法，故時間因素特爲重要。荆公新法雖實行未久，固已着着若有成績，若神宗不早卒，新法不頓挫，元豐之政不免毁廢，則國策貫澈始終，建軍大業當可完成。奈元祐之初，新法盡罷，以因噎廢食之故，致有前功盡棄之嘆。是則不能不痛惜當日清議之誤國也，蘇軾與滕達道書云「吾儕新法之初，輒守偏見，至有同異之論，雖此心耿耿，歸於憂國，而所言差謬，少有中理者。」此書可作史家之公評觀之。昔孔子論政，首崇民信，蓋國民必須先有共同之信仰，方有精神意志之統一，亦必由於國論之一致，方能底於國策之貫澈，是爲建國之第一義諦。荆公變法之失敗，誠爲一深刻而痛苦之教訓。

荆公新法雖遭受挫折，若論其影響於後代者，實有源遠流長之觀。明戚繼光用民壯，破倭寇，清曾國藩用勇營，平太平天國之亂，皆以訓練民兵而立奇功。研究兵制者尋其脈絡，必謂其與荆公之努力同條共貫，後先一揆。保甲之制，淵源雖遠溯於周官，而規制乃大備于荆公之手，後世若朱子所倡導之社倉，即以保甲法推行之，其法以十家爲甲，五十家爲社，置社首甲首各一人，負實際管理之責，縣官僅居於監督之地位。保甲法又與鄉約法相組合，成爲近世數百年農村社會之基層組織，不可謂非荆公之遺澤也。又如經界爲南宋政治上重要之議題，經界法之目的在使民有定產，產有定稅，稅有定籍，即今日所謂土地陳報，亦卽荆公方田法之遺意。當南宋時，「權勢之家日盛，兼併之風日滋，百姓日貧，經制日壞。」孝宗嘗有志欲恢復府兵制，而時勢若此，孝宗之果斷不及神宗，南渡之荆公，又爲何人？光宗紹熙元年，（一一九〇）朱熹知漳州，以經界一事爲民間最大之利，奏請推行此法，謂畫圖造帳，版籍一定則民業有經。人民貧富如得其實，則均富之義方可有所措手，知均富之義而後可以談府兵。朱子經界之議終亦未能形成國策。其後明太祖建國，戶籍地籍粲然可觀，成一代之良法，而兵制遂煥然一新。建國種子潛滋暗長，生機油然，此治史者所宜究心也。

荆公新法實行之時期僅二十五年，僅及宋代全時期之十分之一，且在荆公執政時，禁兵制亦仍存在，故有宋一代可謂全行募兵制之時代。說者曰「爲國者當務實而已，不求其名，誠使兵盡力耕田，輸賦以養兵，終身無復征戍之勞，而朝廷招募勇力壯健之民，教以戰陣，以衛良民，二者各得其所，亦何所不可哉。」然募兵制之種種弱點，在宋代實已暴露無餘，史實具在，決難爲之掩護，試略述如左。

（一）募兵制自二十餘歲直至衰老，終身在營，實際可用者不過二十餘年，老病者徒糜軍餉，其無形中減少國家之生產力，更不可以數計。

（二）國庫支出莫大於養兵，養兵之費莫大於上述之更戍法，三歲一遷，無異每三年出征一次，故雖在平時，而軍費之

重役如戰事。南宋時華北淪陷，稅收不及北宋之半，而養兵達百六十萬，超過北宋最高之兵額，國家安得不破產？

（三）理財者雖苦兵費之重，兵數之多，而實際負軍事責任者，又苦兵數之少，蓋以將驕卒惰，臨陣輒潰，召募益衆，訓練益差，而國愈危。

（四）宋以軍隊爲失業游民之尾閭，兵士之素質甚劣，又刺字於面，謂之黥卒，（其風沿自五代）以防其逃亡，故良民多以執兵爲恥。國家不知重視兵士，兵士亦不知自愛，潰卒爲盜，循環往來，不能禦敵反成內寇。

（五）唐代募兵制流於部曲化，軍閥據地自雄，公兵流於私兵，宋代雖能免於此弊，但因實行更戍法之結果，「兵不知將，將不知兵」，指揮不靈，已如上述，且各地將帥常有剝削部下之事，「主將剝削偏裨，偏裨剝削隊伍，」公私之辨不嚴，軍紀由是大壞。

北宋自徽宗崇寧大觀以後，兵弊日滋，驕不可用之兵，而當新造之金，非拱手死難，則望風棄城。自南渡以後，益積弱而不振，宋元之役，宋師數十萬，往往不戰自潰。而郡縣空虛，敵軍至一州則一州破，至一縣則一縣破，中原陸沈，痛悔何及。兩宋末造，其真能奮中華之國魂，吐民族之正氣者，仍賴人民自動組織之民軍。（稱爲忠義軍或勤王兵）靖康之禍，宗澤奉命留守汴都，全賴各路義軍以爲應援，當時太行山一帶尤爲民軍主要根據地。岳飛以民兵應募，深知其情實，故能遙相結納，以牽制敵人之後方。河北忠義百萬，聞飛前鋒駐朱仙鎮，指日渡河，皆紛起響應，惟恐不及，自燕山以南，金人號令不行，惜秦檜議和，半途而廢，忠義之士莫不爲之扼腕。自南宋偏安之局成，義軍始漸趨消沉，然猶時時發難，足見人心未死。宋元之際，文信國公倡義勤王，號召南學士大夫與青年子弟聞風響應者萬餘人，是爲公之基本部隊，彼等毀家產，供軍餉，或從征，或扼守，險阻艱難，顛沛萬狀，獨立不撓，從容就義。丞相荷中華，死中華，從者荷一城，死一城，忠骨可碎，鐵心不腐，於危急存亡之秋，而我光明俊偉之國格乃如皎日之麗天。公嘗曰，「顧不自量力，欲以身殉，庶天下忠臣義士有聞風而起者。」自杭都失守，國事已去，猶能抗戰三載，中華民族成仁取義之精神，由此而震動天地，永垂後世，故雖爲一時之失敗，而實爲千秋之成功。

（六）遼金元

契丹女眞與蒙古即遼金元三代，均以北族而凌駕中國，其勢力之强盛，女眞勝於契丹，蒙古又勝於女眞。中國歷史上著名之北族，在其前者有何奴鮮卑突厥諸族，在其後者則有滿清，語其兵制實可自成系統，而遼金元之兵制大體即可代表北族之傳統。在鴉片戰爭以前，中國之軍事歷史，亦可謂漢族對北族長期抗爭之歷史。當漢族實行徵兵之時期，我常勝敵，及至實行募兵制之時期，我常爲敵所勝，往事歷歷，昭然可見。然則北族傳統之兵制果何若乎？曰，今所述之頭下

制，足以表示其特徵。頭下乃制度之通名，籠罩於遼金元三代，而爲其軍隊之主幹，試略述其要點如左。

（一）北族皆爲游牧族，生長鞍馬，故無步卒，悉是騎兵。且其人民旦旦逐獵，習於武事，可以盡著軍籍。契丹之俗，家有男子，自十五歲至五十歲，蒙古則十五以上七十以下之男子，「盡僉爲兵」，上馬則備戰鬥，下馬則屯聚牧養。

（二）十進法之軍隊編制，自古行於北族之間，直至金元猶然。（華夏古時兵制行五進法，民居以五爲起數，軍旅亦然。）匈奴單于最初爲中國所知者曰頭曼，頭曼蒙古語及土耳其語皆爲萬字。據史記漢書之匈奴傳，匈奴有萬騎千長百長什長，所謂萬騎等於元史所稱之萬戶。蒙古以十人爲一牌，設牌頭，其上則爲百戶千戶萬戶，各有長。金人所謂忒母猛安謀克，譯義即爲萬戶千戶百戶。

（三）北族始終未脫封建社會與貴族政治，其各部落之首長皆係世襲，其將領皆是宗室親王外戚勳臣，易言之，皆大小之部酋也。軍隊以部族爲單位，部酋分領其兵，爲其私人之部曲，對於部內有直轄之權，對於部外具獨立之勢。故部族制與魏晉南北朝之部曲制有相似之處。各部落擁戴一共主以爲其首領，凡部契丹之推舉大汗，及蒙古以庫里爾台大會爲推舉大汗之機關，皆係此法。考北族之歷史，其部落能連合爲一，「體國如家，」一公而忘私，又有傑出之領袖，則兵馬精强，縱橫馳驟，而大爲中國之患。反之，各部落渙散則弱，內訌則亡，此則屢驗而不爽者。

（四）北族兵制爲一種部酋分屬制，在遼代有一專門名詞曰頭下，亦曰投下，帳下，金元仍之。迨北族勢力强大，逐漸併吞他族之土地與人民，此類侵略所得之土地人口仍分屬於各部酋。因此自漢族方面觀之，投下包含有敵僞兩部分，敵軍即北族，僞軍則爲漢人被俘掠而附逆者。但敵軍一方欲利用僞軍爲其工具，一面又深恐漢人反抗，而嚴禁一般漢人爲兵。故頭下制爲一矛盾之兵制，就北族本身言，自是舉族皆兵，就其所控馭之整個帝國而言，除一小部分附逆者外，依然爲兵農分離制。遼史稱遼代設官，北面治宮帳部族屬國之政，而南面治漢人州縣租賦軍馬之事。可見遼之爲國係合耕稼遊牧兩種民族而成。耕稼之民皆爲漢人，遊牧之民爲契丹及其他北族。彼既不能以馬上治天下，復不願純用華化，「用夏變夷。」遼金元三代所行者均係胡漢差別待遇之「二重政治。」因此種矛盾無法解決，而北族人口又遠較漢人爲少，故北族在中國所建立之政權最後終被我卸除武裝而重新武裝之漢族義軍所推翻而後已。

元代入主中國以後，其軍隊分親兵鎮兵二大系統，親兵中又有番士與衞士之分，其組織如下表所示。

內……宿衛諸軍（（甲）怯薛（番士）……四怯薛長……直屬於大汗
（乙）各衛（衛士）……親軍都指揮使）屬於樞密院

外……鎮戍諸軍……（丙）萬戶府千戶府等……萬戶千戶等

（甲）怯薛　即皇室頭下，大可汗之腹心部，猶漢唐時天子之禁兵。其職在宿衛大帳（又稱御帳宮帳）是為親軍中之親軍，（有親衛近衛禁衛宮衛等名）皆精兵銳卒，乃一代武力之中堅也。在遼代稱為糺軍，（糺乃一隊之名，五十騎為糺，遼金時代中國史籍屢作敵字或迪字）。必以純粹契丹人為之，金承其舊，元代稱為怯薛，（本波斯語 Keshih 禁兵之意）亦專用蒙古人，不足額時偶以色目人（指其他北族）代之，而不許用漢人。其長曰怯薛長，又稱宿老，其下設文書及掌馬掌駝牧羊等官。元代有四怯薛，起於成吉斯汗之四大功臣，（即博爾忽，博爾朮，木華黎，赤老溫，亦稱四傑）其後嗣世為之長。四怯薛番直宿衛，每三日一更，故稱番士。元代怯薛兵額一萬四千人。

（乙）各衛　各衛乃怯薛之外衛，遼史營衛志稱遼國因宜為治，秋冬違寒，春夏避暑，隨水草就畋漁，歲以為常，四時各有行在之所。行在即行宮，又稱為斡爾朵。元代宿衛各行宮者稱為衛士，其長曰親軍都指揮使。各衛亦係皇室頭下，但限制較寬，漢人之俘虜奴隸亦得充任衛士，故親軍都指揮使間亦令漢人投誠較久者為之。元代入主中原，各衛以皇城京師之護衛防守及營造屯田等事為其重要任務。

（丙）鎮戍各軍　此即部族軍，其部酋稱頭下主，其部屬稱頭下戶，其對皇室之關係，乃公私參半，而含有半獨立之性質。遼代職官行世選之法，子弟承襲父兄之職，節度使在名義上尚由朝廷任命，至於刺史以下，皆以本主部曲充之，本主即頭下主也。頭下之下又包小頭下，層層相疊，故遼代有頭下州，頭下軍，頭下縣，頭下城，頭下堡等名，州軍縣城堡雖不一，其為頭下制之私城則同。元代路府州縣官長官，亦得以其私人部曲充任屬吏，此與漢末之州牧，唐末之藩鎮自辟掾屬，專制州郡者，事正相類。遼代稅收，除酒稅外，各歸頭下，不入國庫，用代俸祿，名曰私潤莊。金代中央權力稍勝於前，其稅收半輸於官，（即本主）半輸於主，（即國主）因此有二稅戶之名。元代初興，亦仍此制，所略土地，分屬本主，「賦稅不入於國家，刑殺操之於己手。」太宗用耶律楚材之議，始漸收財權於國家，是謂頭下制漢化時期。但有元一代封建色彩仍極濃厚，其覆亡之故，由于外重內輕，與漢唐盛時統一規模相較，相去遠矣。

元代鎮兵之成分最為複雜，除其本族外，包有多數之北族及先後歸附之中原人，其兵之來源不外乎征伐所得之俘戶，及私奴，以供驅使，以建頭下，是即所謂偽軍。元代漢人充偽軍者又分為三個階級，

一曰探馬赤軍，乃漢人投誠最久，從木華黎經略中原有功者，其待遇僅次於蒙人，而與其他北族相埒，可稱爲準蒙古軍。二曰漢軍，乃金亡以後，漢人投誠者，其待遇較劣。三曰新附軍，乃宋亡以後漢人投誠者，其待遇最劣。元代社會分爲蒙古色目漢人南人四種階級，上述三種僞軍，適可互資印證。探馬赤軍等於色目，漢軍等於漢人，新附軍等於南人。種族之見未泯，階級之分甚嚴，此爲元代與漢唐盛世迥不相同之點。漢唐之盛，初非專恃强大，黷武開邊，其於撫綏四夷，懷柔遠人，實有一視同仁之雅量。故邊疆民族乃至殊方異域之民同化於漢族者甚衆，民族內容日以擴大，儼然爲亞洲之宗主。蒙古帝國之版圖雖較漢唐兩代爲尤大，然不知馬上得天下，不能以馬上治之，雖一時鐵蹄所向，侵略成功，不久其帝國崩潰，忽焉而亡。誠如明太祖諭中原檄所云，「詐我者永安於中華，背我者自竄於塞外，蓋我中國之人天必命中國之人以治之。」

元代兵制，宿衛諸軍在內，鎮戍諸軍在外，（其在遼代，內有宮衛軍，及部族軍，外有京州軍與屬國軍。）方其盛時，內外相維，各部落之酋長，同心共濟，「興國如家」（化家兵爲國軍）紀律嚴明，克敵致果。當唐代開元天寶間，契丹始大，雄長塞外二百餘年，其後奪我燕雲十六州，北平建都自遼始也。（時在石晉天福二年，即九三七年）遼人僻在東北，宋嘗南下，金則自北平而開封，國都屢遷，兵力所及，遠至江浙，南宋之世，與漢人平分中夏。蒙古崛起漠北，兵威尤盛，在七百年前，建設空前之大帝國。至於遼金元三期敗亡之故，積漸相尋，異代同符，蓋頭下之權愈重，中央之力愈微，宗藩內訌，引起分裂，輕重之勢失其權衡，此其一也。親軍之健全與否爲國運盛衰所繫，如元之怯薛爲內庭之寵兒，及其末流，驕盈放縱，但知酒色裘馬爲華好，濫用特權，耗國損民，以一代武力之中樞，而頹廢腐蝕，莫可挽救，益以促成外重內輕之局，此其二也。頭下之制，大體爲一兵農分離制，在整個帝國中，無數之漢族農民，皆被解除武裝，（禁漢人南人不得執弓矢行獵，不得私藏軍器，不得乘馬，有馬者拘入官，）民族意識，日以熾盛，益以政治貪污，搜括民財，誅求無厭，人不聊生，外族之壓迫愈甚，農民之抵抗力亦愈堅强，于是有民族英雄振臂一呼，倡光復之大義，成革命之偉業，中華復興，北族遂亡，此其三也。

元自世祖至順帝，尚不及百年，而民心愁怨思亂，海內鼎沸。各地民軍揭竿而起，大有風發雲湧之勢。民兵一名鄉兵，又稱義軍，大部聚鄉里子弟，訓練爲兵，結寨築堡，守望相助，整部伍，儲器械，申明約束，以圖自衛。史稱明太祖「初起鄉里，本圖自全，」其基本隊伍數千人，乃安徽鳳陽懷遠一帶之民兵，其率先歸附之開國名將徐達等，即兵民之壯士。至正十三年（一三五五）渡江南下，首揭民族革命之旗幟，得道多助，人心歸向，成爲有主義有組織之革命軍。十五年間，驅逐蒙古，統一中國，其成功如此之速，聲勢如此之廣者，固由民族大義深入人心，實以各地鄉團寨堡爲其前驅，萬流奔騰，齊赴一鵠，集合民族之

精壯於其麾下，故其兵力乃偉大無比，昔宋之亡也，文信國公嘗提挈民軍，抗戰三稔，崎嶇嶺海，其事至為艱苦。明太祖則能合全國之民兵而成恢復中華之偉業，由建軍而建國，中國歷史復進入於光榮之新時代。

（七）明代

凡一代之制度，無論為因為革，莫不各有其所以然之故。故惟深悉其縣與背景，方能曉然於其用意所在。明太祖建國時之新兵制，可稱為衛所制，（又稱軍衛制，）乃太史令劉基所建議，參酌唐宋二代制度之利病而變通之，以適應時代之需要，試略舉其要點如左。

（一）明代軍戶民籍截然劃分，以軍戶供應兵役，民戶輸納賦稅。開國之初，令平民戶內出丁為軍，編入軍籍，既編之後，便世代皆為兵士，不許復改為民。故明初兵制，既非唐代府兵制之為徵兵，亦非宋代禁兵制之為募兵，而與魏晉南北朝部曲制之兵家，反有貌似之處。但其精神則迥不相侔，蓋部曲為私兵，而衛所則為國軍，部曲之社會地位較一般平民為低，衛所之兵悉是良民也。

（二）衛所之編制以保甲法為基礎。保甲明初稱為里甲，每里十甲，每甲十戶，又甲首一戶，每里共一百一十戶。衛所編制仿此，每百戶所設總旗二名，小旗十名，共一百十二人。千戶所一千一百二十人。每衛設前後左右中五千戶所，共五千六百人。明代兵團單位之大小介於唐與元之間，唐之府平均千人，元之萬戶府領萬人。

（三）衛所實行軍事屯墾，以兵制與屯政合而為一。計兵授田，（每人平均五十畝，）以地養兵，且耕且戰，自給自足。明初全國屯田歲得糧食五百餘萬石，官俸兵糧皆於是出。太祖嘗曰，「吾養兵百萬，要不費百姓一粒粟。」當時規定內地屯軍二分防守，八分耕種，邊境屯軍三分守城，七分墾殖。宋代龐大之軍費支出，至此乃豁然如釋重負。

（四）衛所均有固定防區，築城置堡，控制要衝，師法王荊公置鎮之議，而無宋代更戍法三歲一遷之勞費。其與行政區域之關係，大抵係一府者設所，連幾府者設衛，各省區之衛所復設都指揮司使（簡稱都司）以統轄之。明代於內地實行軍民分治，於邊境實行軍民合治。洪武初，罷廢邊境州縣，即以州縣之任責諸都司衛所，後復循此例，置都司衛所於未嘗設州縣之地，於是此種都司衛所遂兼理民政，明史地理志特稱之為「實土衛所」，以別於內地之普通衛所。例如東北之地，明代本隸我國版圖，當時遼東都司所屬各衛，均係實土衛所。

（五）兵權一收於朝廷，「兵無專將，將無專兵。」一在平時屢命元勳宿將，分道練兵，未嘗稍怠。征伐則命將充總兵官，調衛所軍使領之。既旋則上所佩印，官軍各回衛所。就此點言，深得唐府兵制「兵散於府，將歸於朝」之遺意。

（六）又一特點，為明初衛所制與民兵制並行，保存元季各

義軍屯堡自衛之鄉團組織，而以州縣官督率訓導之。在邊境及沿海一帶國軍兵力不敷之處，更多借助民兵，以補衛所之不足。洪武十八年（一三八五）浙江省因防禦倭寇，曾令民戶四丁以上抽一丁為卒，即其著例。

是以明代兵制，可分為衛軍與民兵二大系統，其組織略如左表。

（甲）衛軍
- 京軍
  - 禁軍……天子之親軍
  - 京營……班軍 ── 五軍都督府
- 內地衛所軍
- 邊地衛所軍
  - 都司（都指揮司使）── 五軍都督府

衛軍數額有定，又無額軍。據洪武二十三年（一三九〇）統計，全國衛軍在京師者二十萬，在京外者八十萬，合計百萬。在京師者稱為京軍，為全國最精銳之部隊，其中包含禁軍與京營，前者即十二衛親軍，後者由今河北河南山東諸省衛軍番上京師者組成之，稱為班軍。劉獻廷嘗以明之京軍比於漢之南北軍，親軍宿衛宮城者南軍也，班軍護衛京師者北軍也。而班軍獨取畿近各地者，猶漢調三輔之意也。（見廣陽雜記卷一）衛所軍分內地與邊境兩部分，明代東北與西北之邊防，其初僅有遼東宣府大同延綏四鎮，其後陸續增設，有九邊之稱。除天子親軍外，所有衛軍悉統率於五軍都督府。（相當於宋元之樞密院）都督府之都督有三等，曰左右都督，都督同知，都督僉事，皆以公侯伯為之，子孫承襲，是為世官。副都督以下則為流官，而非世襲。

（乙）民兵
- 機兵（習火器）
- 弓兵（習騎射）
- 捕兵（捕盜賊）
- 民壯（指民兵之精壯者，編為國軍，正統中始行召募，宏治中改徵兵制，萬曆中復改為募兵。）

民兵之數隨州縣大小而定差等。據江西廬陵縣志所載，每縣機兵多者七八百名，少亦三四百名，弓兵自二百人至百人不等，可見一般。（廬陵縣志卷五民兵考略）民兵與衛軍不同之點有四，其一，出於民戶而非出於軍籍。其二，非世代為兵。其三，屬於地方官。其四，保障鄉里，以不外調為原則。明代里甲制度每里十甲，共一百十戶，民兵之應徵每甲凡十年一值。（如今年由第一甲十戶應徵，明年則第二甲，以此類推。）十年以後復編審里甲人戶，以期適合實際變遷情形，故明代黃冊規定每十年重造一次。（明代版圖有冊有圖，冊為黃冊，以戶口為主，圖為魚鱗圖，以土地為主。）

明代建國之始，軍政修明，兵無坐食之弊，國無不練之兵，以戰則勝，以守則固。重農實邊，規模甚為宏遠。太祖成祖之世，撫定遼東，遠征漠北，而西南諸省之開發，及南洋移民之邁進，尤為近代中國開新機運。永樂帝嘗語大學士金幼孜曰，「今守開平（今察省多倫）與和

（今察省張北），大寧（今熱河平泉）邊境可永無事。」宣宗宣德五年（一四三〇）開平衛內徙於獨石口，其後塞外諸衛漸歸廢棄，而內地班軍又以疲於番上，逃亡甚衆，法令廢弛，行伍空虛，馴至「衛所軍丁，止存故籍，府縣機快，半應虛文。」衛所兵額既缺，質又窳劣，至英宗正統二年（一四三七年）民壯制乃代衛所制而興起。故明之兵制可分爲前後二期，前期卽開國後七十年間，行衛所制。後期二百年間，民壯日增，衛軍日少，可稱之爲民壯制。民壯初爲募兵，後改爲徵兵，最後又改爲募兵，略述如左。

民壯爲民兵之一種，其與他種民兵（機弓快）不同之點，一爲民壯出於人民自願投效，二爲民壯乃有給制，得領受口糧，三爲國家有事得遣調從征或入衛，事平許其復就原業，四爲民壯擇民兵精壯者爲之，並受嚴格訓練，故稱民壯。此初期之情形也。後六十年至英宗弘治七年（一四九四）鑒於衛所既壞，臨時召募之民壯又不敷於用，乃立僉編法，改募兵制爲徵兵制，凡家產豐厚及丁多之戶，年在二十以上，五十以下，均有任民壯服兵役之義務，遂爲經常之組織。此中期之情形也。其後因兵役辦理不善，人民不苦賦而苦役，州縣吏之於役法，如理棼絲，益理益亂。神宗萬曆九年（一五八一）實行一條鞭法，於是復改徵兵爲募兵。一條鞭者，乃納金免役之法，卽免除人民一切之兵役與工役，專取民財而雇民爲兵「計畝征銀，一辦於官，」攤派一郡一縣之兵役，而均配之於田糧，人民對國家之義務悉集中於田賦一項，地主輸財，政府傭兵，以賦稅之收入，供養兵之經費，是卽所謂一條鞭。納金免役之法，正德嘉靖以來，局部已有行之者，至萬曆間，張居正當國，始定爲法制，普遍推行。明初建國曾舉辦大規模之土地清丈工作，張居正爲相，又清丈全國土地。考其用意，未嘗不欲綜核名實，均濟貧乏，使兵役僅爲有產階級之一種經濟負担。不但民壯已也，其他機弓捕三種民兵，一律改爲徵銀。立法雖稱簡便，而明初以來國民兵役之意義，則自此喪失。且也，清丈土地應爲平均地權之準備工作，若其目的僅在承認既成事業，而於土地兼併貧富懸殊之現象，無根本改革之計畫，但求均稅，不謀均產，正所謂取法乎中，僅得乎下，一條鞭之精神遠在王荊公新法之下。明萬曆以後，因兵力之衰弱，致召國家敗亡之禍。此後期之情形也。

明之中葉，內外多故，民壯制度安內攘外，頗著功績。舉其大者言之，如正統十四年（一四四九）土木（今察省懷來）之役，瓦剌乜先入寇，英宗北狩，召募民壯爲勤王之師。武宗正德十四年（一五一九）王守仁平定宸濠之亂，江西吉安府屬之民兵効力尤多。世宗嘉靖二十九年（一五五〇）韃靼俺答圍攻燕京，亦藉以却敵。嘉靖年間，倭寇侵我沿海各省，東南騷動，一時名將如譚綸戚繼光輩皆召集民壯，躬自訓練，整飭武備，倭患始息，戚氏部下之浙兵（金華義烏兵）尤爲著稱。嘉靖四十二年（一五六三）福建莆田倭平，巡撫譚綸條上守禦事宜，請令各縣民壯以精悍丁壯補充，嚴加訓練，謂「行之三

年，八閩可轉弱為強，客兵可能，帝是其議，由是可見當日民兵禦侮之實力。戚繼光著紀效新書與練兵實紀，為其在浙江備倭時所作，皆閱歷有驗之言，後之治軍者莫不奉為準繩。

明代兵制之變遷，概括言之，衛所軍衰乃用民兵，民兵衰落而用募兵。萬曆以後，募兵制種種流弊，日益暴露。民壯本由民兵精壯者為之，及一切委於官辦，以兵役為利藪，視兵士為囚犯，素質不良，訓練不精，故孱弱而不堪用。明代政制之流失，亦在郡縣衰敝，無力以抗外患，與宋季形勢實有同病。邊事孔亟，國用浩繁，養兵愈多，而兵餉至薄，應募者無非為失業游民餬口塞責，其臨陣或潰或逃，甚至搶掠為寇，一時有「賊如梳，兵如篦」之諺。潰卒流寇，循環往來，既不得其死力，反受其荼毒。黃梨洲明夷待訪錄有曰「萬曆以來之將，掩敗飾功，所以欺其君父者，何所不至，只識施之君父，而不能施之寇敵。」兵不教練而肆搶掠，將無學術而務欺詐，而國事遂不堪問。明室之亡，由於流賊及滿清，此盡人所知也。而其所以致此者，則由募兵制之弊竇，日引月長，滋蔓不已。兵役與國運，息息相關，因果相尋，明季之事又可為深鑒矣。

（八）清代

清代兵制可分前後二期，前期為旗營制，後期為勇營制，如以旗營比於明之衛軍，勇營比於明之民壯，而較其同異之故，可得不少之瞭解焉。旗營包括八旗與綠營，前者成立於滿清入關以前，後者成立於入關以後，前者以其本族之兵為主，後者則純為漢兵。滿清為歷代北族之後勁，故其兵制亦係北族之傳統，八旗制乃遼金元頭下制之後繼者。清太祖努爾哈赤初設四旗，（紅黃藍白均用純色）時在明萬曆二十九年（一六〇一）至萬曆四十二年擴充為八旗。（初設者為正紅，增設者鑲紅，餘仿此，黃白藍三色均鑲以紅，紅鑲以白。）滿人崛興東北，兵力精銳，莫與爭鋒，四十餘年遂入主中國。凡頭下制之特點，八旗制亦具有之，略述如左。

（一）旗為部族之區分，亦為軍事之單位。以旗統人，即以旗統兵，凡隸乎旗者皆可以為兵。蓋舉族皆兵，合部族而成國家，悉以軍法部勒之也。

（二）旗之編制，三百人為佐領，（滿名牛彔）千五百人為參領，（滿名甲喇）七千五百人為都統。（滿名固山額真）此與過去北族十進法稍異。

（三）清太祖制定國體，明示「各旗旗主，聯合為治」之大訓。旗主各有其官屬人民，旗兵皆其私有。清太宗本為旗主之一，逐漸變更舊制，而後定於一尊。及入關定鼎，大權始悉歸於朝廷。各旗都統須由天子任命，非復宗藩世襲，旗之行政為政府官吏所掌，非親貴所得干涉。

（四）滿洲八旗之外，又有蒙古八旗及漢軍八旗，共二十四旗。若與元代相比，蒙古八旗相當於色目，漢軍八旗相當於漢人與南人。

頭下制包括敵軍與僞軍兩部份，八旗制亦然。滿人欲利用漢人以制漢人，於是有漢軍旗之設立。

清太祖天聰八年（明崇禎七年即一六三四年）始立漢軍旗，經八年至崇德七年（崇禎十五年）乃擴編爲八旗。同年松山之役，太宗俘明將洪承疇，曲意籠絡，以爲欲得中原，須獲一引路者，此可見其野心。漢軍來源不一，可大別爲五類一爲從龍入關者，多爲明之遼東人，以籍隸遼陽瀋陽者爲尤多。明於遼東廣建衛所，原屬我之版圖，自萬曆四十七年薩爾滸（今遼寧撫順東十里）戰役，努爾哈赤大破明軍，關外之地遂漸淪陷，邊民被俘者及降將敗兵，均被編入旗籍。二爲滿清入關後漢人投誠入旗者（此事於順治四年即一六四七年宣佈停止。）三爲召募之礮手。清太宗嘗云「我國士卒初有幾何，因嫻於騎射，所以野戰則克，攻城則取。」但滿軍無下礮爲其弱點，後得明人製礮之法，天聰五年（崇禎四年）大凌河之役藉以獲勝，自後師行必攜之。滿軍缺乏礮手，故召募漢人爲之，漢軍滿語曰烏眞超哈，譯義爲重軍，即礮兵之意。四爲康熙中平定三藩之亂，三藩部屬亦分隸旗籍。五爲隨母因親，投充養子，及緣罪入旗等類，情節不一。漢人取滿名者甚衆，以旗籍自炫，而實不得與蒙旗比肩，漢人對於漢軍則總以爲旗人而外之，於是漢軍成爲兩無所屬之民族。乾隆二十七年（一七六二）明令准漢軍出旗爲民，任其隨便散處，改歸民籍，直至清末，漢軍猶有數十萬人，民國以後，滿漢界限乃完全泯除。

八旗又稱禁旅，意謂天子之親軍，不受兵部之管束，其主要任務爲警衛京師，維護宮府，其餘則分駐於各省重要城鎭，以爲鎭壓漢族之武力，謂之「駐防八旗。」清代開國之初，八旗威力震懾，稱盛一時，其後養尊處優，銳氣潛消，失其驍勇善戰之風。三藩之役，并用八旗，師久無功，乃專用綠營以事征討，綠營則純爲漢兵。清初統一中國，收容大量明之降軍，編爲綠旗營。（旗幟綠色，簡稱綠營。）因簡練精純，規制嚴密，又能熟悉內地之風土人情，清廷遂利用之以爲前驅。綠營制之特點如左。

（一）綠營亦爲世兵制，與明之衛所軍同。一人在伍，全家皆編入兵籍，兵籍掌於兵部。兵有定額，父在子爲餘丁，父死由子替補，世代相承，以兵爲業。

（二）其編制，十人爲棚，設管帶一人，百人爲哨，設哨官一人，五百人爲營，設營官一人。

（三）兵士完全領餉，不務屯田。

（四）綠營以省區爲單位，一省以提督爲本省之總指揮。

（五）兵由世業，將由調補。將帥由兵部銓選，遣調任免悉歸兵部。遇大征伐，政府簡派經略大臣，參贊大臣，事平便解兵柄。

（六）明初衛所制與民兵制並存，綠營初起時則否。因清代以異族入主中國，禁止人民演習武事，即私藏鳥鎗亦干例禁。清代「兵役不用民力」，正所以防漢人之反正。康熙中雖嘗整飭保甲之法，但

奉行不實，積資不嚴，徒有其名而已。

八旗綠營之兵數均有定額，稱爲額軍，又稱制兵。（即經制之兵）清初定制，八旗二十五萬人，綠營六十四萬人，合計約九十萬人。（清朝續文獻通考卷二二八載乾隆十一年上諭，「朝廷歲養兵六十餘萬，歷餉至二千餘兩」指兵部所轄之綠營而言。）康熙雍正乾隆三期，綠營爲戰鬥之主力。清代邊疆之開拓，外蒙，青海，準部，回部，金川，（今西康）西藏等地之次第平定，武功之盛邁於宋明，仍皆漢人之力也。顧自乾隆以後，綠營日趨衰朽而不堪用，兵士怯弱，將領頹廢。嘉慶初川楚教匪蔓延十年，賴鄉勇而收功。綠營衰落之原因，仍在其本身之缺點，列舉如左。

（一）餉薄不能養家，兵士大半兼營他業，（如小販手藝等）散居市廛，操練虛應故事。

（二）分汛太多，防區太廣，不易集中訓練。兼以差役太繁，（如捕盜賊，緝私販，偵察娼妓，賭博等事）終日奔走道路，有差無操，且沾染衙門巧猾偷惰之習氣，此輩官兵皆官氣甚重。

（三）綠營調遣故法，遇事由各營抽湊，如徵調萬人以上之隊伍，徒往須湊集數省之兵，分子複雜，所謂烏合之衆，致有互相推諉之病，難收一心一德之效。

（四）軍紀不嚴，因緣爲利，常有虛名冒餉，（冊上有名，伍內無兵，）與使佔名糧（雖有其人而不上操）之事，故綠營中缺額甚多，戰鬥之力更弱。

（五）綠營與旗營不同之點，在旗營由將軍都統管轄，地方官無從過問，綠營在地方行政長官系統之下。各省綠營雖用提督總兵等武職大員以統兵，但軍令則寄於總督巡撫，其地位在提督總兵之上。督撫皆以文人爲之，用文人節制武人，以收兵權於中央。又恐武職大員歷年久則地熟弊生，乃明定限年更調之制，（三年任滿即須遷地，）限年陛見之制（調之入京）武臣應照文職丁憂解任守制，皆所以使其不能久於其任。言其流失，所謂「以傳令之官，馭世業之兵，」兵與兵不相習，（因調遣之法雜湊成軍）兵與將不相知，自難免精神散漫指揮不靈之弊。

當綠營衰弱廢弛之時，鄉勇起衰振敝，一時頗受注目。清之鄉勇即明之民壯，清初卸除漢人武裝，民兵遂歸裁汰。康熙初年令各縣復設民壯，但以五十名爲額，其後限制稍寬。鄉勇一稱鄉團，又稱團練，（團即保甲之法，訓即訓練）本爲民衆自衛組織，不食於官，以本處之民守本處之地，以本地之資供本地之用，有且耕且守之利，無增兵增餉之煩。嘉慶初年川楚教匪之役，綠營勞而寡功，始賴鄉勇助戰。教匪以川陝鄂三省邊境巴山老林爲其巢穴，近山各營兵力不敷分配之處，藉鄉勇爲協護，用以禦賊，既使其自衛身家，又可制其從賊之心。其隨征鄉勇，藉本地之人爲鄉導，故遇勦抄襲較爲便捷。迨匪亂告平，鄉勇隨之而撤。蓋清廷防範漢人甚嚴，兵民本自分途，一時雖資鄉勇之

力，而此輩爲數甚衆，易集難散，終非善策。嘗謂「團練有益於今日，有大害於將來」，良以家有芒刀，人知戰鬥，今日可以滅賊，將來亦可礙清廷也。且鄉勇各自爲政，若辦理不得其人，不肖團紳欺壓鄉民之事，亦所難免。故在湘軍興起以前，鄉勇之例事平即撤，未嘗成爲經制之兵。

道光二十年（一八四〇）鴉片之戰，綠營不能對外禦侮，終成金陵城下之盟。道光三十年，太平天國軍興，綠營更處處崩潰，不堪收拾，設防愈多，而力愈分，用兵愈衆，而餉愈匱，勢成燎原，東南騷然。朝野上下復建議辦團練，募鄉勇，特派大臣以監臨之。湖南湘鄉知縣朱孫詒與諸生羅澤南劉蓉等，講求團練，爲保衛鄉邑計，初未嘗有意於戡平大難也。咸豐二年（一八五二）長沙之役，羅澤南率團丁千人往援，時曾國藩方以母憂歸里，奉命治團練於長沙。國藩獨具卓識遠見，深知僅恃團練不足以禦強寇。乃上疏清廷，主張改弦更張，別立規模，募團丁爲官勇，糧餉取之公家，不收暮氣已深之綠營官兵，專用山鄉之農民「但求其精，不求其多，但求有濟，不求速效」，先就現調千人分爲中左右三營，每營三百六十人，於是湘鄉團卒，號曰湘勇，掃除陳迹，營壘一新，此爲湘軍之名所自始。咸豐同治間，各省因綠營之不可用，亦多用勇營以資防剿，而湘軍以領導得人，翹然特出，終成大功，爲勇營制之中心勢力。

湘軍初興時不及二萬人，最多時達十二萬人。據同治四年（一八六五）曾國藩奏稱，各省勇丁在三十萬人以外，是湘軍兵數約佔當時勇營三分之一。湘軍兵士皆湘人，湘鄉邵陽一帶尤多，將領則湘人佔十分之八以上，湘人中湘鄉籍又佔十分之四。（據羅爾綱著湘軍新志，民國二十八年出版）彭玉麟云「湘軍非農夫即書生也。」蔣方震曰，「湘軍歷史上一奇蹟也，書生用民兵以立武勳，自古以來未嘗有也。」（見氏著近五十年來軍事變遷史一文，載於申報館編最近之五十年一書，民國十二年出版）其實明代後期之兵制亦以民兵爲主幹，陽明用之以討宸濠，譚綸用之以平倭寇，其將領亦皆書生也。且湘軍編制乃根據於戚繼光束伍練技之成法而變通行之。惟湘軍確有若干特點，且有其特殊精神，雖淵源於舊制，而頗煥發異彩，試略述如左。

（一）湘軍係將領自招之募兵制度，其招兵極爲認眞，就本地山鄉農夫，親自挑選，不假手於他人，嚴定標準，且取具保結，以便稽查，故雖爲募兵，而具有徵兵之長處。其後湘軍遣散，均能平靜回籍，亦賴有此舉。

（二）其編制以營爲單位，每營三百六十人，後改爲五百人。每營置一營官，又設幫辦一人。營官以下爲哨官隊長，其上爲分統統領以至大帥。湘軍之制，兵必自招，將必親選，統領由大帥挑選，營官由統領挑選，以此類推。上下相維，自成系統，故其將卒親睦，宛如家人，與綠營兵由世業，將由調補之制，適成反比。

（三）明之民壯與清之綠營，皆患兵餉太薄，湘軍矯正此弊，其正勇月餉四兩二錢，較普通綠營兵士多三倍。又立長夫之制與棚帳之制，使行軍有長夫供運輸，駐營有棚帳供住宿，故紀律嚴明，所過不擾。（每營長夫一百八十名，營中雜役皆歸長夫操作。）將領除正薪外，另支公費以養廉。當時國庫空虛，曾氏創就地籌餉之法，不用戶部撥給，收入以釐金為大宗。蘇皖贛粵四省釐金絡繹輸送，兵多餉足。湘軍前後十二年間，共用銀三千萬兩。

（四）曾氏未嘗以為知兵，其所自負，獨在教練，視軍營如家庭，視軍士如子弟，不但勤加訓練，以養成良好之戰士，且使其禁戒惡習，屏絕浮華，堂堂地做一個人。故能慷慨赴戰，饒有朝氣。彭玉麟謂湘軍之所以勝人，不過兩端，曰樸曰勤。其在戰守餘間，養豬種地，甚至有菜出售。

（五）曾氏最注重高級將領之精神教育，提倡忠誠與拙誠之風氣，躬履諸艱，克己去私，以苟活為羞，以避事為恥，尤力以官氣為戒。其戰略在於穩打穩紮，偏於防禦，而終能屢蹶屢振，以退為進。雖當時曾胡（林翼）均有統領之才之歎，缺少獨當一面之大將，而其將領均有彼此相顧彼此相救之美德，長短相補，成為一優勢之軍隊。

（六）湘軍水師建議於江忠源，咸豐四年（一八五四）曾氏移駐衡陽，銳意設船廠，（湘潭設分廠）練水兵，分為十營，彭玉麟即為當日營官之一。咸豐七年，湘軍攻克江西湖口要塞，長江千里遂為其所控制。其後克復安慶金陵諸役，均用水陸合圍之法，截斷太平軍之供應線，使其糧盡援絕，無法再守。故清廷論湘軍平敵功，以水師為首。湘軍水師共二十四營，戰船達八百艘，統一提督，（往來岳陽當塗二地）四總兵。（分駐岳陽漢陽湖口及瓜洲）後湘軍雖解散，而水師則改為經制水軍，且為我國興辦海軍之嚆矢。

湘軍之遣散始於同治三年（一八六四）七月，時距克復金陵不及一月，曾氏下令湘軍十二萬人除水師外，悉行裁撤還鄉。自出兵以至復員，前後凡十三年，其所以遣散之故，良以湖南一地擔負兵役過重，其發源地之湘鄉，幾於「處處招魂，家家怨別」。曾氏雖多方撫慰，將士從征過久，人人思歸，不無暮氣。至於最大原因，則以曾氏在推翻太平天國之後，初無進一步推翻滿清，光復中華之宏願。夫建國與建軍乃互為因果者，必先有建軍之毅力，而後成就建國之大業，亦惟先有建國之整個方略，方能產生建軍之宏規遠謨。昔人有言「凡人取果，宜待熟時，不採自落。」國父孫先生倡導國民革命，闡揚三民主義，及其晚年，乃有黨軍之創設。咸同之間，革命思想尚未成熟，時勢所限，固不必以避權勢，懲暮氣，專為曾公責也。湘軍既不願留，綠營又不可復，繼之而起者為淮軍，獨當重任之局面。

太平天國亂事平定以後，至光緒十年（一八八四）中法戰爭以前，此二十年間為湘軍淮軍並存時期。曾氏卒於同治十一年（一八七二）其後左宗棠再度率領湘軍，平定陝甘回亂，遠征新疆，卓著

戰功。左氏卒於中法戰爭之次年。自光緖十年至光緖二十年中日戰爭，此十年間爲淮軍鼎盛時期，其代表人物爲李鴻章。甲午戰爭以後，辛亥革命以前二十年間，可稱北洋軍時期，其代表人物爲袁世凱。淮軍與北洋軍皆當日所謂新軍，然所謂新者，徒有其表，卽物質方面模倣西洋，至於兵制中心之兵役問題，則一仍舊貫，以言統帥之道德識見，李不如曾，袁不如李，軍隊精神反有江河就下之勢。大體言之，淮軍不脫勇營之舊習，北洋軍又不脫淮軍之舊習，晚清數十年兵制實爲湘軍勢力所籠罩，直至民國初年，所謂北洋軍閥，淮軍餘孽，卽直接承此系統，而變本加厲者也。

湘軍收束以後，各省軍事重鎮均以勇營屯駐，是謂防軍，而以淮軍爲其中堅。此又從綠營挑選編練，而成練軍，與防軍合稱爲防練軍。淮軍於咸豐十一年冬成立於安慶，曾氏曾撥湘軍精銳數營以爲模範，故其營制悉以湘軍爲法。同治元年（一八六二）李鴻章率之以馳援上海，稱爲淮勇。李氏原在湘軍幕府，師事曾氏，金陵攻克後曾氏主張保留淮軍，益加擴充，淮軍遂代湘軍而興。當李氏駐防上海，招致英國軍官戈登（C. G. Gordon）隨辦西洋槍械，編練洋槍隊，是謂中國採用新式武器之嚆矢。以後淮軍平定捻匪，得力於洋槍隊者甚多。中法越南之役，中國在戰術上已有進步，惟「船堅砲利」顯然落後。左宗棠逝世前，條陳整軍方案，力持海陸軍並重之說。中法戰役以後，清廷命李鴻章全權興辦北洋水師，設一提督兩總兵，以旅順威海衛爲軍港，從英德名廠訂購艦艇，規模粗具。後十年中日戰爭發生，我國北洋艦隊之實力尙在日本之上，（以噸位計中日兩國爲十與七之比，）黃海戰事之失敗，非敗於物質而敗於精神。甲午一役海軍被殲，於是國軍全部之支柱仍以當日所謂防練軍任之。

甲午庚子二役，中國創痛深鉅，欲雪恥圖強，不得不有新武力之要求。一時疆吏莫不銳意改革，選募新軍，編練洋操。光緖二十一年（一八九五）兩江總督張之洞練自強軍於吳淞，聘德人爲教官，同時袁世凱練新建軍，駐於天津南之小站，亦悉以德國爲法。小站練軍上承淮軍之餘緖，下開北洋之系統，關係尤爲重要。時以中國敗於日本，而日本師法德國，故一切以德制爲依歸。不知德國兵制之重心在徵兵制度，自德國戰勝奧國（一八六六）及法國（一八七〇）後，歐洲各國大都採行斯制，日本亦於明治五年（一八七二）頒佈徵兵令，而當時中國模倣西洋，僅注重於兵器而忽視兵制重心所在。於是清季所謂新軍者，乃所謂「以舊瓶盛新酒」耳。宣統末年，新軍雖練有成數，旗綠勇等軍亦多所遺留，種類複雜，大別爲五，曰八旗，曰綠營，曰勇營，曰防練軍，曰新軍。八旗已頹廢不堪，綠營僅供官府差役，勇營僅足保衞鄉里，防練軍爲半新式之陸軍，稱爲巡防營，訓練不精，而數量最大。新軍原定計畫成立三十六鎭，至辛亥革命前夕已成立十二鎭，計二十六萬人。（是時全國兵額約八十萬。）辛亥八月，鄂省陸軍第八鎭倉卒兵變，其他各處新軍亦多贊助革命，武昌起義，清室遜

亡。

湘軍之影響不僅在兵制本身且牽及於政局大勢，蓋湘軍爲將帥自招之募兵制，代替從前兵權掌於兵部之世兵制。自兵權下移，兵爲將有，於是兵與將之關係，及軍隊對於國家之關係，皆隨之而變。湘軍之將帥後來多居於督撫之地位。（湘軍人物任總督者十四人，其中僅李鴻章兼爲淮軍首領，其任巡撫者十三人。從前之督撫大部滿人任之，今則漢人起而代之，從前以文人任之者，今則武人居其職，從前軍民分治者，今則變爲軍民合治。各省督撫，操縱兵權，專擅一方，各自練兵，各自籌餉，甚至「兵部尚書不知兵數，」（見康有爲裁行省議，宣統二年冬著）離心力日强，造成尾大不掉之局。滿清皇室實可謂顚覆於各省督撫之手。辛亥革命之迅速成功，頗得力於此種既成勢力之助，但至民國成立，此種軍人乃一變而爲實行民治之阻力。民國以來，督軍之專橫尤甚清末之督撫，袁氏歿後，北伐以前，各省督軍可自由招兵，自由作戰完全成爲割據之形勢，中國空前之國難，即起於中國之未能統一。追溯亂源，豈非湘軍「兵必自招，將必親選」之制所積漸演變而成。兵制與國運之關係，其深切有如是者。

（九）民國

曾國藩左宗棠諸所倡導之「同治中興，」與日本之「明治維新」時代略同。（明治元年卽同治七年卽一八六八年）但兩國國勢一消一長，盛衰頓殊，其最大關鍵在建軍問題。我國自曾國藩之湘軍，李鴻章之淮軍，以至袁世凱之北洋軍隊，一線相承，而每況愈下，及其末流，不能救國而適以禍國。湘軍以書生率領農夫而成武功，但其兵士係由招募而來，地方色彩甚濃。後來北洋系統之新軍，雖其兵器操法模倣西洋，而於兵制中心之兵役問題，獨逡巡未遑議及。西洋之徵兵制度，我國既未能採行，湘軍初興時忠誠勤樸之風氣，又未能保存勿替。精華既失，糟粕徒存，兵爲將所私有，將擁兵以自重，名爲新軍，完全是假面具。辛亥以來武人跋扈，軍閥專權，幾成唐末藩鎮之局。至民國十年，湘鄂吳（佩孚）趙（恆惕）之爭，而已登其極。民國十三年國民黨召集第一次全國代表大會，發表政綱，其對內政策第七條有云「將現時募兵制度，漸改爲徵兵制度。同時注意改善下級軍官及兵士之經濟狀況，並增進其法律地位，施行軍隊中之農業教育及職業教育。嚴定軍官之資格，改革任免軍官之方法。」同年國父創立黨軍，實踐政綱。黨軍初創時，僅有教導團二千人，學生五百人，以此少數兵力爲始，其終能將國內軍閥叛逆，逐漸一一消滅，完成中國之統一。黃埔練軍之最大收穫，在於青年將校之精神教育，恢復曾左時代精誠親愛之朝氣。北伐勝利以後，經數年之準備，國民政府於民國二十二年六月十七日頒布兵役法，二十五年三月一日明令實施。翌年抗戰軍興，乃努力推行，於是中國乃有眞正之新軍，抗戰建國之眞正基礎，亦由是而奠定。

目前我國兵役事宜，以軍政部爲主管機關，內政部爲協管機關，

其他有關各部事項，由關係各部會同辦理。數年以來，根據實際之經驗，興利除弊，隨時修正，茲就民國三十一年度之情形，列舉要點撮述如左。

（一）管區設施　我國現時軍隊編制，以師爲單位，計一萬二千人，每師轄四團，每團轄三營。辦理兵役以地域爲區分，由團管區而師管區而軍管區，上下相維，爲其執行機關。凡同縣之人，皆隸於同一管區，編入同一師團，兵役年齡男子年滿十八歲至屆滿四十五歲止，共二十七個年次。新兵教育期間爲三個月。各區域徵兵數之多寡按人口爲比例。每縣須抽人口百分之二之壯丁受補充兵訓練，常備兵現役之徵服，即於此中抽籤，依序徵集。如此不但儲備廣大之補充兵源，且可提高兵員之素質。

（二）士兵待遇　二十九年一月起實行糧餉劃分之法，士兵日給大米二十四兩或麵二十六兩。軍需獨立於三十一年六月起普遍實施，以師爲單位各部隊確立嚴格之預算制度，受軍需署之直接指揮與監督，以期確立國軍之規制。至於各政府地方與民間對於出征軍人家屬之優待與救濟，亦當恪遵法令辦理。

（三）平等原則　納金緩役辦法已於三十年三月國民參政會第二屆第一次大會議決廢止。良以富人因納金之故，獨享緩服兵役之權利，即與平等原則相違背，而必致引起社會之不平，大會議決廢止實爲必要。其有符合於法定免緩役之條例，及特案核准免役者，並須繳納免緩役證書之收費，以爲優待出征軍人家屬之用。

（四）縣政與兵役　徵兵制之實施，一在於法規之燦然明備，一在於人事之切實舉行，而政治基層幹部關係尤爲重要。最近新縣制之創辦爲地方行政之重大改革，縣各級組織綱要於二十八年九月公佈後，於二十九年全國開始實行。新縣制之精神原包括管教養衛各方面，如兵役之推進，地方自衛力量之加强，均爲其中心工作。

（五）戶籍與兵役　政府爲推行戶籍法，決定內政部內增設戶籍司，監督全國保甲戶口之編查。蓋戶籍不清，則人民之籍貫與身份未定，法定年齡之調查不實，地址異動漫無稽考，造成社會上許多不平等不平均不公允之現象，亦即徵兵發生困難流弊之基本因素。且國民身份證之推行，不僅關係徵兵根本問題，並有關於全般政治與民事，亟待早日實施。

（六）地籍與兵役　國防與民生息息相關，推行土地政策，促進耕者有其田，以發展國民經濟，求民生主義之實現，是乃長治久安之計，亦爲徵兵制度最大之保障。三十年六月已設立地政署，直隸於行政院，掌理土地行政，期於一定期內釐定地籍，平均地權。現先積極推進地價申報，釐定地籍之初步基礎。

（七）國防教育　推行國民教育五年計劃已於民國二十九年開始實行，促進衛生體育，謀人口之繁庶與健康，並提高文化水準，謀民族固有道德智能之復興。學校軍訓與兵役有密切關係，初級中

學軍訓（亦稱童子軍訓）爲國民兵教育之基礎，高中以上軍訓，在養成其預備軍士之能力，專門以上大學軍訓，在養成其預備官佐之能力，此即寓將於學之深意。蔣委員長十年以來對全國青年，無論在教育方面之指示，與新生活運動之推行，皆以造成强健體魄相勖勉，並諄諄訓示，必須嫻習現代射擊駕駛之技術，且認戰勝自然界日光空氣之變化，始無愧爲健全有力之國民。又英美先進國家女子亦參與兵役（限於國內勤務）與工役，我國人口較衆目前尚非急需，但國防教育必須包括女子教育在內，則可斷言。

（八）三軍並重　一國之主權包括領陸領海與領空，故海陸空軍務當並重，缺一不可。抗戰以來，中國之新空軍已卓著戰績，最近我國青年航空員赴美國空軍學校受各種戰鬥教練，第一批已於三十一年三月學成回國，今後可源源補充。我國海軍勢力雖至爲幼稚，而有二萬之中國海員在英國海運服務，破浪乘風，以善盡其職責。中國海員英勇之參戰，已可確立我國戰後重整海軍之信念。又如滑翔飛行之倡導，海國精神之鼓吹，皆所以保國家之元氣，振民族之生機。海空兩軍因其戰鬥工具之複雜性，需要長久熟練之兵卒。各國或將兵役延長，或用長期志願兵，或兩者互用，因其兵數較陸軍爲少，故易於滿足此種需要。又陸軍中機械化部隊，亦以長期兵役較爲得力。新兵器與重工業相依爲命，汗與血有同等價值，故確保工業所需之大量技工，使其不受兵役之牽制，亦爲實施新兵制之一要義。

抗戰之要首在足兵，五年以來徵兵制度普遍實行，可謂我國千年稀有之盛舉。蓋自唐代開元天寶年間府兵制崩潰以後，惟北宋王荊公行新法，建民軍，而爲時僅二十五年。明代後期之民壯制，由募而徵，復由徵而募，中間實行徵兵制爲時尚不及九十年。然則漢唐盛時兵民合一之制，亦可謂至今日而始恢復。茲者全國壯丁踴躍入伍，爲國效命，徵集兵員約達一千一百萬人，而實際補充於各戰區者，約達九百萬人。（據三十一年八月三日軍政部何部長報告）動員兵數之多，在國史中實爲空前之事。現行兵役法果能施行得宜，則兵源無窮，雖倍於此數亦不甚難。軍民之分，由來已久，自經此次抗戰，其迹將漸融和，聚則爲兵，散則爲民。今日中國所訓練者，不僅爲一種軍隊，而爲一民族。中華民族之國魂已蘊藏而激發於我前線數百萬急公好義慷慨犧牲之將士。彼侵略我者僅能攻陷我若干土地，至於民族之心防絕無被攻陷之可能。此次抗戰爲全民族之戰爭，士氣民心團結一致，不屈不撓，愈戰愈奮，故終能克服艱危之環境，創造嶄新之國運。中國有此十年之奮鬥，五年之抗戰，中國之新軍已獲得國際間之新認識，而表示中國在同盟國之實際價值。我全國同胞皆深信最後勝利，光明在望，將來抗戰告終之日，常盡文明國應盡之義務，而享文明國應享之權利，不特一雪國恥，重振國威，又進而解放被壓迫之民族，以建立東亞之眞正和平，且持吾國固有之和平主義，反對武力侵略，擁護國際正義，促進世界大同，以實現古代先哲治國平天下之理想。

論才命

馮友蘭

世界上，歷史上，凡在某方面有大成就底人，都是在某方面特別努力底人。古人說：「業精於勤。」人沒有不勤而能精於其作業底。一個大詩人，可以懶於修飾，但他不能懶於作詩。如果懶於作詩，他決不能成爲大詩人。不過我們不能反過來說，一個人如勤於作詩，他必是大詩人，或必能成爲大詩人。勤於作詩，是成爲大詩人的必要條件，但不是其充足條件。這就是說，一個人如不勤於作詩，他決不能成爲大詩人，但只勤於作詩，他亦不必即能成爲大詩人。就「業精於勤」說，不勤者必不能精於其業，但勤者亦未即能精於其業。

一個人的努力，我們稱之爲力，以與才與命相對。力的效用，有所至而止。這是一個界限。這一個界限，是一個人的才與命所決定底。一個人的天資，我們稱之爲才。一個人的在某方面底才的極至，即是他的力的効用的界限。到了這個界限，他在某方面底工作，即只能有量的增加，而不能有質的進益。一個詩人能成爲大家，或能成爲名家，一個畫家的畫能是神品，或能是能品，都是他的才所決定底。一個詩人的才，如只能使其成爲名家，則他無論如何努力作詩，無論作若干首詩，他只是名家，不是大家。一個畫家的才，如只能作能品的畫，則他無論如何努力作畫，無論作若干幅畫，他的畫總只是能品，不是神品。

在某方有大成就底人，都是在某方面特別努力而又在某方面有天才底人。天才的才，高過一般人之處，往往亦是很有限底。不過就是這有限的一點，關係頗大。猶如身體高大底人，其高度超過於一般人者，往往不過數寸，不過這數寸就可使他「軼倫超羣」。若在稠人之中舉首四望，他確可以見別人所不能見，再就此譬喻說，一個在生理上可以長高底人，必須得有適當底培養，然后他的身體才可充分發育。但一個人，如在生理上本不能長高，則無論如何培養他，他亦只能長那麼高。人的才亦是如此。

才是天授。天授底才須人力以發展完成之。就此方面說，才靠力以完成。但人的力只能發展完成人的才，而不能增益人的才。就此方面說，力爲才所限制。人於他的才的極至的界限之內，努力使之發展完成，此之謂盡才。於他的才的極至的界限之外，他雖努力亦不能有進益，此之謂才盡。

人的力常爲人的才所限制，人的力又常爲人的命所限制。就所謂命的一意義說，才亦是命。就所謂命的此意義說，命是天之所予我者。才正可以說是天之所予我者，所以可以說，才亦是命。此所謂命，是所謂性命之命。不過我們此所謂命，不是此意義底命。我們此所謂命，是指人的一生的不期然而然底遭遇，是所謂命運之命。

一個人生活，必生活於某特殊情形之中。此某特殊情形，就是他

的環境，此所謂特殊，是個別的意思，並不是特別奇異的意思。此所謂情形，包括社會在某時某地的情形，以及物質底世界在時間中某一時，在空間中某一點的情形。一個人生活於某時某地，社會的情形，在其時其地，適是如此。一個人生活於時間中底某一時及空間中某一點，物質底世界的情形，在其一時，其一點，亦適是如此。這各方面的適是如此，即是此人的生活的整個底環境。此整個底環境中，有絕大底部分，不是他的才及力所能創造，亦非他的才及力所能改變。他的遭遇，不期然而然，適是如此。此種遭遇，謂之命。孟子說：『莫之致而至者命也。』荀子說：『節遇之謂命。』『節遇』是就其遭遇適是如此說。『莫之致而至』是就其非才及力所能創造及改變說。

命是力之所無可奈何者。莊子說：『知命之情者，不務生之所無奈何。』又說：『知其不可奈何，而安之若命。』正是說命的此方面。一個人的環境，有些部分可以是他自己所造成者。既是他自己所造者，所以其環境的這些部分，並不是由於不期然而然底遭遇，其至亦不是莫之致而至。所以他的環境的這些部分，都與他的命無干。例如一個人任情揮霍，以致一貧如洗，他的貧是『自作自受』，不能歸之於命。但一個人的房子，忽為鄰居起火延燒，或於戰時為敵機炸彈所中，他因此一貧如洗，他的貧則可歸之於命。

一個人的環境，有些部分是他的力所能改變者。他的環境的這些部分，亦與他的命無干。人須竭盡其力以改變其環境。如於盡其力之所能以後，仍有不期然而然底遭遇，此種遭遇總是命。例如戰時於有空襲警報時，一個人在其職務所許，能力所及之範圍內，須竭力設法躲避。如已竭力躲避而仍不免於禍。此受禍可以歸之於命。如他不設法躲避而受禍，則其受禍亦是『自取其咎』，不能歸之於命。

人所遭遇底環境，其既非他自己的才及力所能創造，亦非他自己的才及力所能改變者，始是所謂不期然而然，莫之致之至，始是所謂不可奈何。既是如此，則他對於其然其至，並不能負責。雖並不負責，而其生活却受其影響。例如漢朝的馮唐，於文帝時，他年尚少，而文帝喜用老成人，因此他不能升官。及到武帝時，他年已老，而武帝又喜用年少有為之士，因此他又不能升官。這些情形，對於他說，都是不期然而然，莫之致而至，而又非他才及力所能改變者。他的遭遇，適是如此。他的此種遭遇，即是他的命。

此所謂命，與世俗所謂命不同。若照世俗所謂命的意義，則我們的說法，正可以說是『非命』。世俗所謂命，是先定底。馮唐不能升官，是他的生辰八字或骨相，先決定其是如此。即令文帝喜用年少有為之士，武帝喜用老成人，他亦是必定沉於下僚底。我們所謂命，則正是與先定相反底。我們所謂命，只是人的適然底遭遇。未遭遇以前，其遭遇可以如此，可以不如此。既遭遇以後，對於有此遭遇，他自己既不能負責，亦不能確定說有何人可以負責。莊子大宗師子桑說：『父母豈欲吾貧哉。天无私覆，地无私載。天地豈私貧我哉。求其為之者而不得

也。然而至此極者命也夫。」「求其爲之者而不得，」正是不能確定何人可以負責。

人所遭遇底環境，其利於展其才及施其力者，謂之順境。相反底環境，謂之逆境。一個人遭遇順境或逆境，事前既未先定，事後亦只有幸不幸可言。其幸者謂之有好運好命。其不幸者謂之有壞運壞命。運指一人於一生中底一部分時間的遭遇。命指一人於一生中底全部時間的遭遇。一生亦可以說是一時，所以命亦稱時命。一人於一生中底一部分時間的遭遇，如幸多於不幸，我們說他的運好。如不幸多於幸，我們說他的運壞。一人於一生中底全部時間內，如其好運多於壞運，我們說他的命好。如其壞運多於好運，我們說他的命壞。

命與才及力是相對待底。普通常說，與命運奮鬥，此所說的意思，大概是說與環境奮鬥。環境的有些部分，是可以力改變底。但無論所謂命是世俗所謂命的意義，或我們所謂命的意義，命是人所只能順受，不能與鬥底。在歷史及文學家的作品中，往往有奇才異能底人，在不可預期底遭遇下失敗或身死。項羽垓下歌：「力拔山兮氣蓋世。時不利兮騅不逝。騅不逝兮可奈何。虞兮虞兮奈若何。」項羽的失敗，是不是完全由於「時不利，」我們不論。不過此歌所詠，則正是此一類的遭遇，在此等遭遇中，最可見力及才與命的對待。

人都受才與命的限制。但在道德境界及天地境界中底人，在事實上雖亦受才與命的限制，但在精神上卻能超過此種限制。

在自然境界中底人不知其受才的限制。他順才或順習而行，對於其行爲的目的，並無清楚底覺解。他的才所不能作底事，他本來不作。他本來不作，並不是因爲他「知難而退，」而是因爲他本不願作，亦本不擬作。莊子逍遙遊說：「大鵬水擊三千里，摶扶搖而上者九萬里，去以六月息。」「蜩與學鳩笑之曰：「我決起而飛，搶榆枋時則不至，而控於地而已矣，奚以之九萬而南爲？」」大鵬「非冥海不足以運其身，非九萬里不足以負其翼。」所以雖欲不高舉遠飛而不可得。小鳥的才，本來只能「決然而起，數仞而下。」所以亦雖欲不「槍榆枋而不可得」「決然而起，數仞而下，」是大鵬的才所不能作底，高舉遠飛，亦是小鳥的才所不能作底。不過大鵬本來不打算「決起而飛，數仞而下，」小鳥亦本來不打算高舉遠飛。在自然境界中底人，本來不打算作其才所不能作底事，亦正是如此。他若是順才而行，則「行乎其所不得不行，止乎其所不得不止。」雖不得不行，卻並非被外力所迫而行，雖不得不止，亦並非被外力所迫而止。於行時他本不欲不行，亦本不用力以求不行。於止時他本不欲不止，亦本不用力以求不止。他的力之所至，總是他的才之所及。所以他不知他的力受才的限制。他亦可是順習而行。順習底事，大概都是一般人的才所能作底事。一般人的才所能作底事，人作之大概不致超過他的才的極限。所以作之者大概亦不知其力受才的限制。

在功利境界中底人，知其受才的限制。在功利境界中底人其行

為，都有，有自覺底目的。其目的，都是求利。求利都要『利之中取大，』都要取大利。利之是大是小，是比較底。囊空如洗底人，以得到數百元為大利。及有數百元，又以得到數千元為大利。及有數千元，又以得到數萬元為大利。如是『既得隴，又望蜀，』無論得到多們大底利，他總覺得前面還有更大底利未得。他求大利，可以說是『如形與影競走。』形與影競走，形總有走不動的時候。人繼續求大利，總有求不得的時候。求不得，如不是由於命窮，即是由於才盡。如其是由於命窮，他感到他受命的限制，如其是由於才盡，他感到他受才的限制。

在道德境界中底人在精神上不受才的限制。在道德境界中底人，其行為皆是行義底，以盡倫盡職為目的。人有大才，作大事，可以盡倫盡職。有小才，作小事，亦可以盡倫盡職。一個人的才的小大，及其所作底事的大小，與一個人的能盡倫盡職與否，是無干底。在道德境界中底人，以盡倫盡職為其行為的目的。無論他的才是小是大，他總可用力以達到這種目的。所以他在精神上不受才的限制。

在道德境界中底人，在精神上不受才的限制，又可從另一方面說。在道德境界中底人，覺解有社會之全，覺解他是社會的份子。他是無私底。他固願社會中有有大才者，但不必願有大才者必是他自己。他固願社會中有許多大事業得以成就，但不必願其必是『功成自我。』陽明說：『唐虞三代之世，』『天下之人，熙熙皞皞，皆相視如一家之親。故稷勤其稼，而不恥其不知教，視契之善教，即己之善教也。夔可其樂，而不恥於不明禮，視夷之明禮，即己之不明禮也。』『人之有技，若己有之，人之彥聖，不啻若自其口出。』唐虞三代之人，是否如此，我們不論。但在道德境界中底人，則正是如此。在功利境界中底人，是自私底，見別人的才，愈比他自己的高，則他愈憤恨。見別人的成就愈比他自己的大，則他愈嫉妒。於此等時，他感到受才的限制的痛苦。在道德境界中底人，視別人的才，如其自己的才，視別人的成就，如其自己的成就。因此，如其才或成就，不及別人，他亦不感到受才的限制的痛苦。

在天地境界中底人，沒有受才的限制，與不受才的限制的問題。於前數章中，我們已說明，聖賢並不必作特別與衆不同底事。學聖賢亦無需作特別與衆不同底事。在別底方面，聖賢亦不必即有奇材異能。在別底方面，有奇材異能，是另一回事，與人的境的高低界無干。在別底方面，聖賢不必有奇材異能，在別底方面有奇材異能底人，不必有很高底境界。在道德境界中底人，不論其才的大小，及其所作底事的大小，他皆可以盡倫盡職。在天地境界中底人，知天事天者，其行為以事天贊化為目的。才大者作大事，可以事天贊化。才小者作小事，亦可以事天贊化。不論其才的大小，及所作底事的大小，知天事天者都可以用力以達到事天贊化的目的。所以他亦在精神上不受才的限制。

在天地境界中底人，能同天者，自同於大全，從大全的觀點，以觀事物。大全包羅衆才，自同於大全者，亦可以包羅衆才。從大全的觀點

以觀事物，即從一較高底觀點，以觀衆才，而不以衆才比其大小。如此則可以超過衆才。衆才有大小，同天者皆包羅超過之。此之謂統小大。郭象莊子逍遙注說：『無待之人，遺彼忘我，冥此羣異，異方同得，而我無功名。是故統小大者，無小無大者也。苟有乎小大，則雖大鵬之與斥鷃，宰官之與御風，同爲物累耳。』能如此觀衆才者，則見衆才之活動，無論其才之大小，皆是盡才。如此看則『雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也。』能如此看，則任何事物，皆沒有受才的限制與不受才的限制的問題。能如此看者，其自己更沒有這種問題。

或可問：如此說，則在自然境界中底人，豈不正是『小大雖殊，逍遙一也？』何必在天地境界中底人始知之。

於此我們說，在自然境界中底人，不知其受才的限制，因此亦不知有受才的限制與不受才的限制的問題。不知有受才的限制與不受才的限制的問題，有似乎沒有受才的限制與不受才的限制的問題。但不知有受才的限制與不受才的限制的問題，是其人的覺解不及知其受才的限制，亦不知有此等問題。沒有受才的限制與不受才的限制的問題，是其人的覺解，使其超過此等限制，超過此等問題。譬如『大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，』並非大鵬小鳥所能覺解者。所以『小大雖殊，逍遙一也。』是天地境界中底人所覺解者。他的此種覺解，即構成他的逍遙的一部分。他的此種逍遙，並不是大鵬小鳥的逍遙。猶之欣賞『綠滿窗前不除，』是周茂叔的樂處，並不是草的樂處。我們不能說，大鵬小鳥不逍遙，但其逍遙，不是此種逍遙。莊子逍遙遊，及郭象注，似均於此點弄不清楚。這亦是道家將自然境界與天地境界相混的一例。道家欲使人安於自然境界，以免其受知受才的限制的痛苦。這是不無理由底。但以爲在自然境界中底人，亦可有如在天地境界中底人的逍遙，這是錯誤底。

郭象統小大之說甚精，但似以爲順才而行底人的逍遙，與至人的逍遙，在性質上無大差別。順才而行底人與至人的差別，只在順才而行底人，必得其所待，然後逍遙。至人則『與物冥而循大變，』故『能無待而常通。』順才而行底人，雖必得其所待，然後逍遙，然若『所待不失，』則亦『同於大通。』實則順才而行底人，是自然境界中底人，至人是天地境界中底人。自然境界，似乎是『同於大通，』但實不是『同於大通。』在自然境界中底人，若得其所待，固亦可以逍遙，但其逍遙與至人的逍遙，在性質上是有大差別底。

支道林逍遙論云：『夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬鷃。鵬以營生之路曠，故失適於體外。鷃以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪。物物而不物於物，則遙然不我得。玄感不爲，不疾而速，則逍然靡不適。此所以爲逍遙也。』（世說新語注引）支道林此說，注重在說明至人的逍遙，與衆人的逍遙的不同。所謂『向郭之注所未盡』者，似是在此。但『失適於體外』

『有矜伐於心內』，是功利境界，而不是自然境界。支道林說：『逍遙者，明至人之心也。』他只說出在功利境界中底人的心，與在天地境界中底人的心的不同。而未說出在自然境界中底人的心，與在天地境界中底人的心的不同。前者的不同，是很容易看出底，後者的不同，則是不很容易看出底。

一個人的命的好壞，影響到他所作底事的成敗。在自然境界中底人，順才或順習而行。其行爲不必有有自覺底目的，所以對於其所作底事的成敗，亦不必有某種底情感。在功利境界中底人作事，有確定底目的。達此目標則爲成；不達此目標則爲敗。成則歡喜，敗則悲傷。在道德境界中底人，作事亦有確定底目的。他所以爲目的者，是他的行爲的意向的好。他所作底事的成功，是他的行爲的意向所向底好。在道德境界中底人作事，其行爲的意向的好，是盡倫盡職。他們所作底事如成功，其行爲的意向所向底好如得到，其行爲的意向的好固已實現。他所作底事如失敗，其行爲的意向所向底好，如不能得到，其行爲的意向的好，亦可實現。此即是說，在道德境界中底人，其所作底事，即或失敗，但他如已盡心竭力爲之，則此失敗，並不妨礙他的行爲的意向的好的實現。此即是說，不妨礙其行爲的道德價值的實現。他的命可以使他所作底事失敗，但不能使他的行爲的道德價值不實現，

在道德境界中底人，其所作底事的失敗，雖不能妨礙他的行爲的道德價值的實現，但尚不能說是不足以介其意，對於他所作底事的成敗，持如上所說底看法，他還需要一種努力。在天地境界中底人，自大同的觀點，以看事物，則知此事物之成，或爲彼事物之敗。此事物之敗，或爲彼事物之成。莊子齊物論說：『其分也，成也。其成也，毀也。凡物無成與毀，復通爲一。』郭象注說：『夫成毀者，生於自見而不見彼也。』自見而不見彼，是見其偏而不見其全。若見其全，則成不必只是成；敗不必只是敗。他持如此看法，並不是因爲他玩世不恭，而是因爲他能從一較高底觀點，以看成敗。他雖知『凡物無成與毀，復通爲一，』而仍竭力作事，以事天贊化。因爲他知大化是一動；人必動始能贊化。至於其動是否能得到其意向所向底好，對於其行爲的意向的好的實現，是不相干底。在天地境界中底人所作底事的失敗，固不足妨礙其行爲的意向的好的實現，而且不足以介其意。他的命固不能妨礙他的事天贊化，他持如此看法，亦不需要一種努力。

一個人的命底好壞，影響到他在社會上所處底位的貴賤。在自然境界中底人，對於所謂貴賤，沒有清楚的覺解，因此對於其所處底位，亦不必有某種底情感。在功利境界中底人，對於所謂貴賤，有清楚底覺解。他好貴而惡賤。貴則歡喜，賤則悲傷。在道德境界中底人，對於所謂貴賤，亦有清楚底覺解。但他又覺解，盡倫盡職，與一個人所有底在社會中底位的貴賤，是不相干底。他在社會中，無論處甚麼位，他都可以盡倫盡職。他的行爲，以盡倫盡職爲目的，所以在社會中，無論處

什麼位，他都以爲是無關重輕底。在天地境界中底人，知其於是社會的『民』之外，他還是天民。人爵之外還有天爵。所以他雖亦對於社會上底貴賤，有淸楚底覺解，但他還是『大行不加，窮居不損。』他並不必需有意努力始能如此。從大全的觀點看，社會上的底貴賤，本來是不足介意底。

中庸說：『君子素其位而行，而不願乎其外。』朱子注說：『因君子但因其所居之位，而爲其所當爲，無慕乎其外之心也。』所以他『素富貴行乎富貴，素貧賤行乎貧賤。素夷狄行乎夷狄，素患難行乎患難。故君子無入而不自得焉。』此所說雖是『君子，』但若眞能『無入而不自得，』則是能『即其所居之位，樂其日用之常，』即是能樂天。此非在道學家所謂『人欲淨盡，天理流行』的境界中者不能。眞能無入而不自得者，於捨富貴而取貧賤之時，必已不必作有意底選擇，不必需一種努力。如此，則其人的境界，已不是道德境界而是天地境界。

一個人的命的好壞，表現於他所遭遇底環境，是順或逆。在自然境界中底人，對於所謂順逆，沒有淸楚底覺解，所以對於所謂順逆，亦不必有某種底情感。在功利境界中底人，對於所謂順逆，有淸楚底覺解，他喜順而惡逆。在道德境界中底人，其行爲以盡倫盡職爲目的。在順境中他可以盡倫盡職，在逆境中他亦可以盡倫盡職。他只求盡倫盡職，不計境的順逆。

從另一觀點，我們可以說，順境對於人固然是好底。但逆境對於人亦不完全是不好底。孟子說：『天之將降大任於是人也，必先苦其心志，困其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，然後動心忍性，增益其所不能。』此是說，逆境可與人一種鍛鍊。『文王幽而演周易，孔子退而作春秋，屈原放逐，乃賦離騷，左邱失明，厥有國語。』『窮而後文工。』此是說，逆境可與人一種刺激。逆境可與人一種鍛鍊，一種刺激，此是前人所常說者。對於有些人，其說亦是不錯底。不過此都是就事實方面說。就事實方面說，對於有些人，逆境是如此，對於有些人，逆境不是如此。不過即令對於所有底人，逆境都是如此，但若專就事實方面說，我們亦不能說其必是如此。我們亦不能說，在學問事功等方面有大成就者，都必是曾經逆境底人。未經逆境底人，在學問事功等方面，有很大底成就者，在理論上並非不可能，而且在事實上這種人亦是常有底。所以專就孟子所說，還不足以見逆境對於人不完全是不好底。

有些道德價值，非在逆境中不能實現。這並不是事實問題，而是此等道德價值，本來即涵蘊逆境。我們可設想一個富貴中人。亦作如『演周易』『作春秋』一類之事。一個人不必窮愁而後著書，其文亦不必窮而後工，但我們不能設想一個富貴中人，如何能表現『貧賤不能移』的大節。『時窮節乃見，一一垂丹青。』惟時窮而節始見，這並不是事實問題，而是正氣歌中所說諸大節，本身即涵蘊時窮。必對於此點有覺解，我們才眞可以說：『富貴福澤，將厚吾之生也，貧賤

變成，庸玉汝於成也。』再就富貴福澤的本身看，富貴福澤，是一種好。專就貧賤變成的本身看，貧賤變成是一種不好。這是不可否認底。但有些道德價值，非在逆境中不能實現，這亦是不可否認底。由此方面看，我們可以說，逆境對於人，亦不完全是不好底。

康德的道德哲學，在西洋可以說是很不重視幸福底了，但他仍以為，道德與幸福的合併，善人必受其福，是人的理性的要求。這在人的世界中，是不必能實現底。他因此而要相信，上帝存在，靈魂不死，以為善人受福的保證，並使善人受福可能。康德的這些見解，可以說是受了宗教的迷信的餘毒。宗教以為善人必受其福，如不於今生，必於來世。照這樣底看法，善人的結局，必皆如小說或電影中底大團圓。照功利境界中底人的看法，這樣底團圓結局，似乎是必要底。但照在道德境界中底人的看法，這並不是必要底。蘇武留匈奴十九年，終得歸漢。將歸時，『李陵置酒賀武曰：今足下還歸，揚名於匈奴，功顯於漢室，雖古竹帛所載，丹青所畫，何以過子卿。』既回到長安，詔令以一太牢謁武帝園廟，拜為典屬國，秩中二千石，賜錢二百萬，公田二頃，宅一區。這真是一個團圓底結局。但是蘇武的行為的道德價值，在於其留匈奴十九年，抗節不屈，並不在於其有團圓底結局。照在功利境界中底人的看法，沒有這樣底團圓結局，似乎總是美中不足。但照在道德境界中底人的看法，這樣底團圓結局，對於蘇武的行為的道德價值，完全是不相干底。

照在天地境界中底人的看法，所謂順境逆境者，都是人從人的觀點所作的區別。人各從其自己的觀點，以說其處境是順或是逆。同一境可以對此人為順，對彼人為逆。例如德國戰敗法國後，德國人的順境，正是法國人的逆境。從天的觀點看，境無所謂逆。從天的觀點看，任何事物，都是宇宙大全的一部分，都是理的例證，任何變化，都是道體的一部分。任何事物，任何變化，都是順理順道。從此觀點看，則任何事物，任何變化，都是順而非逆。在天地境界中底人知天，知天則能從天的觀點，以看事物。能如此看事物，則知境無所謂逆。對於所謂逆境，他亦順受。他順受並不是如普通所說「逆來順受。」他順受因為他覺解境本來無所謂逆。

對於所謂逆境，他亦順受；這只是說，對於所謂逆境，他受之並無怨尤。這並不是說，他對於所謂逆境，並不用力以圖改變之。他亦盡力以圖改變之。但如已盡力而仍不能改變之，則其有此等所謂逆境，即是由於他的命。孟子說：『莫非命也，順受其正。是故知命者，不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也。桎梏死者，非正命也。』朱子註說：『人物之吉凶禍福，皆天所命，然惟莫之致而至者，乃為正命。知正命則不處危地以致覆壓之禍。盡其道則所值之吉凶，皆莫之致而至者矣。犯罪而死，與立巖牆之下者同，皆人所取，非天所為也。』在天地境界中底人盡其才與力之所能，以盡倫盡職，事天樂天，既不特意營為以求福，亦不特意不小心以致禍。既已盡其在己者，則不期然而然底遭遇，

真之致而至者，他都從天的觀點，以見其是無所謂順逆。此所謂「順受其正。」人有這種覺解，儒家謂之知「命」。

命與才對於人，都是一種限制。不過在道德境界及天地境界中底人，都可以在精神上超越此種限制，如上文所說。再從另一方面說，才與命的限制，都是實際世界中底限制。在道德境界中底人，以盡倫盡職為其行為的目的。凡實際世界中底限制，如成敗貴賤之類，皆不足以使其不能達其目的。他已超越實際世界中底限制。在道德境界中底人，超越實際世界中的限制。在天地境界中底人，超越實際世界的限制。在天地境界中底人，自同於大全，自有一太極。大全大於實際底世界。太極超於實際的世界。所以雖其七尺之軀，仍是實際世界中底一物。但其覺解已使其精神超越實際底世界。他已超越實際世界，即已超越實際世界的限制。既已超越實際世界的限制，則實際世界中底限制，更不足以限制之了。

超越限制，即不受限制。不受限制，謂之自由。在道德境界中底人，在精神上不受才與命的限制，他是不受實際世界中底限制的限制。在天地境界中底人在精神上亦不受才與命的限制，但他是不受實際世界的限制。不受實際世界中底限制的限制，是在道德境界中底人的自由。不受實際世界的限制，是在天地境界中底人的自由。

關於自由，西洋哲學家多有討論。他們所討論底自由，其義是不受決定。上文所說底自由，其義是不受限制。西洋哲學家注重於討論，人的意志，是否為一種原因所決定。如其為某種原因所決定，則意志是不自由底。西洋哲學家以為，必出於人的自由意志底行為始可是道德行為。如其不是出於自由意志，則其行為，雖合乎道德，亦只是合乎道德底行為，而不是道德行為。此所謂自由意志即是不受決定底意志。此所謂不受決定，如是不受以求利為目的底欲望的決定，則說道德行為必是出於如此底自由意志，是無可否認底。用道學家的話說，道德底行為，必是出於道心，不是出於人心。若有人為圖富貴名譽而作道德底事，雖作道德底事，而其行為是出於人心，所以其行為只是合乎道德底行為，而不是道德行為。此即是說，此人於有此行為時，其意志是為以求利為目的底欲望所決定底。其意志不是自由意志，所以其行為亦只是合乎道德底行為，而不是道德行為。

人的意志，可以不為以求利為目的底欲望所決定。其決定可與此等欲望相反。人於作很大犧牲以有道德行為時，其意志是如此底。此等情形，正是道學家所謂「道心為主，而人心每聽命焉」。為主者是自由底，聽命者是不自由底。若如此說意志自由，則於此等情形中，意志是自由底。

如所謂意志自由是如此底意思，我們可以說，在道德境界中底人，意志是自由底。在天地境界中底人，意志亦是自由底。有些西洋哲學家主張有意志自由者，所謂意志自由底意思，似乎還不止此。「道心為主而人心每聽命焉。」並不是每個人生來都能如此。人雖生來

都有道心，但『人心惟危，道心惟微，』『道心爲主，而人心每聽命焉，』是學養的結果。有些哲學家，似乎以爲，所謂意志自由，必須是不能學養而自然如此底，因爲，如說意志的自由，必須由學養得來，則意志的自由，又似乎是爲學業所決定，不是完全不受決定者。不過照我們於以前數文中所討論，卽令有人不藉學養，而意志自然自由，但由此種自由意志所發出底行爲，恐怕亦只是自發底合乎道德底行爲，其人的境界，恐怕亦只是自然境界。在道德境界或天地境界中底人的意志自由，必是由學養得來底。不過雖是由學養得來，而學養所與他者，是覺解而不是習慣。在道德境界或天地境界中底人，由覺解而有如是，並不是由習慣而受決定。所以其意志自由，雖是由學養得來而並不是爲學養所決定。

在道德境界或天地境界中底人，其意志不受以求利爲目的底欲望的決定。其行爲不受才與命的限制，所謂不受限制，並不是說他能增益他的才，以作他本所不能作底事。亦不是說，他能左右他的命，以使其轉壞爲好，而是說：無論他的才是大是小，他的命是好是壞，他都可以盡倫盡職，事天樂天。所以無論就不受決定或不受限制說，他都是自由底。

或可問：已有道德境界或天地境界底人，固已不受才與命的限制。但人之得到此種境界，需要一種覺解。求得到此種境界底人，需要一種才，以可有此種覺解，並需要一種機會，以發展其才。假使他沒有此種才，他不能有此種覺解。假使他沒有一種機會，他雖有此種才而亦不能盡其才。由此方面說，卽在修養方面，人還是受才與命的限制。

於此我們說，人本來都是受才與命的限制，人修養以求道德境界或天地境界。在此等境界中，人固可超過才與命的限制。但修養而尙未得到此等境界者，當然仍受才與命限制。但此是求道德境界或天地境界受限制，不是在此等境界中底人受限制。人之得到道德境界或天地境界，誠然亦需要相當底才，與相當好底命。但不如在學問或事功方面需要之甚。人在修養學問，事功，無論何方面底大成就，都靠才，力，命三種因素的配合。不過其配合的成分，則可因方面不同而異。在學問方面，一個人的大成就，所靠底三種因素的配合，才的成分最大，力的成分次之，命的成分又次之。在事功方面，一個人的大成就，所靠底三種因素的配合，命的成分最大，才的成分次之，力的成分又次之。在修養方面，一個人的大成就，所靠底三種因素的配合，力的成分最大，才的成分次之，命的成分又次之。曾國藩曾說：『古來聖賢名儒之所以彪炳宇宙者，無非由於文學事功。然文學則資質居其七分，人力不過三分。事功則運氣居其七分，人力不過三分。惟是盡心養性，保全天之所以賦於我者，此則人力主持，可以自信七分。』此亦是他的經驗之談。

求道德境界的主要工夫，是致知用敬。用敬靠力，致知靠才。然人致知所需了解者，是幾個形式底觀念。人對這些觀念，有

了解以後，他可以『不離日用常行內直到先天未畫前』他不必作特別與衆不同底事，卽可以超越才與命的限制。求道德境界所需了解是人之所以爲人者卽人性。其所需了解底觀念，比求天地境界所需要者更少。所以『人力主持，可以自占七分，』至少求道德境界是如此。

人力自占七分者，可以立志求之，先賢說：人要立志，都是就此方面說。人不能單靠努力，卽可以爲李白杜甫，或漢高唐太。但可以大部分靠努力而成爲一有高境界底人。所以我們不能教每個人都立志爲英雄，爲才子，但可以教每個人都立志爲聖爲賢，孟子說：『士先志。』周濂溪說：『士何志？曰：士希賢，賢希聖，聖希天。』賢是在道德境界中底人，聖是在天地境界中底人。在天地境界中底人的最高底成就是同天，『所以說聖希天』

太平洋區域經濟誌（書評）

任美鍔

F. V. Field編 Economic Handbook of the Pacific Area, 一九三四年美國Doubleday, Dardan of co.出版

二十世紀是太平洋的時代，太平洋區域已成爲世界政治中最重要的一部份。這裏西洋思潮與東方古代文明相接觸，相激盪，相衝突，產生許多經濟，政治，社會，種族等問題，引起太平洋區域國際間的繁複關係。在戰後，這些問題必須謀妥善的解決，太平洋區域和世界的和平才能永久維持，經濟事實是一切國際問題的基礎，我們必須對基本事實有充分的認識，始能知問題癥結之所在，根据客觀的事實，大家才能平心靜氣，商量一个和平的公道的解決辦法。所以基本事實的研討是建立國際和平的初步工作。

太平洋區域經濟誌是這方面的一本重要著作。本書係太平洋國際學會編輯，由費爾特君主編，太平洋各國專家都供給材料。所以書中搜集材料極爲豐富，取精用閎，把許多分散的文字不同的資料都匯集節要在一起，使讀者讀本書後，能對太平洋區域的基本事實，得一綜合的概念，在若干國際問題，各國因國家或種族的偏見，所發表的論文或統計，往往扭曲事實，致失眞相。本書引用的統計，編集的材料，都經過嚴格的客觀的檢查，純粹代表科學的事實，並不染有其他色彩。

本書範圍包括中日，蘇，南洋，澳門，新西蘭，夏威夷，美國和加拿大。其材料則包括經濟生活的各方面，以人口和土地利用兩者爲基本，論述各國經濟生活與環境的關係。全書共九章，討論題目爲人口，土地利用，糧食產銷，交通，財政，投資，貿易，國際礦產，與國際農產品和紡織品等，所附統計表，都簡單精要，易於參考。

人口與土地間的關係是國際地理上最重要事實之一。所謂人

口壓力往往是許多國際糾紛的根源，也常被引為向外侵略的藉口。其實各國資源蘊藏多寡懸殊，工業化程度也很不相同，所能容養的人口數目殊難正確估計，人口過剩等等論調也不能有一定的解釋。普通常拿人口與土地面積相比，以土地每單位面積內人口密度的大小，來作衡量人口壓力的標準，但各國土地利用情形大相徑庭，這種衡量的方法自然是去事實太遠。本書提出耕田與人口間的比例，求得各國耕田每單位面積內的人口密度，來度量其人口壓力，這種方法雖然仍非絕對可靠，但比普通已是進步得多了。

本書是一部國際經濟的書籍，其所論述處處根據國際的觀點，這也是本書的一個最大特點。譬如論人口則注意海外移民，論財政則注意海外投資，論農產礦產等也都特別提出進出口的供需情形。這些事實與國際問題最有關係，自然需要特別詳細論述。

本書所引統計止於一九三二年，材料至今似稍嫌陳舊，不過書中所述都是基本事實，性質比較永久，在短時期內它們還不至喪失其真實性。各國的土地利用情形，人口密度數目，糧食和礦產品的供需狀況，幾年以內都不會發生重大的變化。譬如日本鋼鐵工業，規模相當巨大，鋼鐵的產量也不少，但其原料十分之八都需仰給於海外，鋼鐵工業好比沙上樓閣，基礎很不穩固，本書稱之為倒置的金字塔，表示其頭重腳輕，搖搖欲倒。這種情形目前自變本加厲，將來也難有改善的希望。所以本書至今仍不失為太平洋區域國際經濟和經濟地理的一本巨著，可供研究的參考，在目前國人大家注意太平洋局勢的時候，本書是值得重讀的。

學術通訊

文藝雜感

陳伯莊

有一次我去參觀某畫家的個展，他一定要問我的鄙見，我說畫沒有不是「客觀——主觀」的融和體的，祇看兩種的成份如何。譬如拿詩作比。我們是把杜工部的「星垂平野闊，月湧大江流」和譚瀏陽的「河流大野猶嫌促，山入潼關不解平」來比較一下，譚句的主觀意趣噴薄橫溢，而杜句亦不斷是單純的描寫。因為「垂」「湧」這千古詩聖，運用着自然的心理律——選擇的注意——將大江月夜的精魂勾住。所謂勾住即是主觀的欣賞着。詩如此，畫亦如此，依着心理的自然律，絕對客觀的描寫，是不可能的事實，而藝術的高低則全視其主觀的美如何。某畫家點首微哂。

主觀與人格絕對不可分離的（所以　總理的字凝重仿時——又明太祖的字技術不過小孩子而堅直如鐵汁石）陶淵明的冲和遠穆，羲皇以上，王摩詰於帝谷燕貨中獨具禪趣，李太白是酒肉神

仙，蘇東坡的人格有莊生的放達，東方朔的詼諧，縱橫家的氣派，黃老的治術，六祖的禪趣等複雜成份，冶為一爐。這四大詩家的人格都是特異的 Combination，所以各各千古獨步。（東坡的諧趣，且以「滿妓樂遊張山人園」為例，「大杏金黃小麥熟，墮巢乳鵲拳新竹，故將俗物惱幽人，細馬紅妝滿山谷，……」驟讀起句祇覺得清和首夏景物宜人，一加思索，便知道他老先生拿金杏熟麥喩妓之狎熟，弄得道貌岸然的張山人局促不安，其窘狀如墮巢小鵲，死命的把著竹枝。真令你笑到肚子痛。）

千古李杜齊名，為甚麼愛杜的比愛李的多得多呢？在科舉試詩的時代，杜是詩法宗匠，因為要學做詩的技術，人人讀杜。但這不是愛杜的理由。杜的人格並不特異，君臣家國父子兄弟朋友的倫常，人同此心，心同此理的情感，杜都能極中正而濃厚的，極平凡而到家的說到你心坎痛處，何如黃祖之腹中，多麼令得你自然自在。讀書人都要發達，可是發達的千中無一，萬中無一，一讀他「杜陵有布衣，老大意轉拙，許身一何愚，自比稷與契」，多麼能說你胸中的塊壘。至於李太白呢？「天生我才必有用，千金散盡還復來」，好些人便覺得不自然，不自在，把自己的心竅，鑽進李白的腦袋裏，從他兩個眼窗望望外界，總覺得不舒服，不對勁，自慚形穢。我們不如人的抗感 Inferiority Complex 不知不覺的要發生「葡萄是酸的」的潛伏感覺。我們不能傾肝瀝膽，狠自然狠自在的和李青蓮親近。

詩自山谷而後有所謂宋體，我覺得這太過注重技術的形態的劃分了。山谷字出蘭亭，詩出工部，而形態的截然獨異，真是個極大的創作家。他在技術的貢獻，祇是增加了後人的工具，從運用工具的可能性增加之後，作品的內容便可改變陣地。我覺得詩的發展，和人生的發展很有相同之處，從稚年的天真爛漫，到老年的「老狐狸」，祇是理智逐步的發達和擴張。唐音的特徵是情感富於理智宋體的特徵是從理智表現情感。（如果我們說詩的唐，哲學的宋，或者可以把握着兩朝的輪廓。玄奘六祖祇是佛理大師，唐代印度中國文化祇是平流而未合流，佛教哲學融成新文化是宋代理學家的事。）我們試把李太白的「故人西辭黃鶴樓，煙花三月下揚州」和近人綿瀾公的「百折籐輿過烏背，梵鐘先我落平阡」來比較一下，便覺得這個道理。一個狠聳拔的山，山下平疇在望，山上寺的鐘聲風送到瀾公的耳邊，其時坐着滑竿蜿蜒下山，拿這樣想像的側面的描寫，把聳拔的山形烘托而出，還夾了許多趣味景物在內，這是何等的技巧，何等的理智化！所謂橄欖回甘之味，細嚼之後，何等雋永！譬如女性，律句則艷麗無倫，容光絕世，立刻把你直覺的抓住！雜句則如中等容姿的女學士，初見並不動人，越談得多，越使你心折。一千三四百年內的詩，還在律體內打滾，要弄花巧出新鮮，卻趨向理智化的美，還有別的途徑嗎？

我嘗感覺中國音樂能描寫的範圍太窄了，除卻人倫的人情之

外，山水的淸音，社會的迹象，宇宙的哲感，宗教的情緒，如歐西大作家描寫到淋漓磅礴的，均付缺如。這都是因爲樂理樂器太過落後，眞是工欲善其事，必先利其器，事事皆然。現在拿這個意思來看詞的發展。從小令到慢詞，從七五言簡單的配合，到極長短參差之致的各譜，詞樂和詞譜，必有互相推進的作用。現在譜存樂失，我們無法尋求這個相互的關係，周美成姜堯章張玉田各在詞樂上有些什麼創造，亦復無法尋求。但留下來很顯明的迹象是詞的工具和技術增進了。同時我們看見詞的內容——他所描寫的範圍——也日益擴大。從（甲）質直的歌詠男女情思進到（乙）拿男女相思的字面來發揮忠君愛國的情懷。再進到（丙）脫離男女情緒的字面質描寫各種景物和情緒，這是詞的內容之推進迹象。南唐溫李純屬（甲）種。歐陽公的「庭院深深深幾許」當然屬於（乙）種，辛稼軒的「野塘花落」一大家都當他屬於（乙）種，（個人以爲不然）到了姜堯章及南宋末年王碧山張玉田的作品便完全脫離了男女脂粉的字面，拿山水的淸音自然的景物或者質直的抒寫他自然賞會或間接的寄托憂國情懷。如把詞壇當作戲台來看，最初出台的都是情思纏綿的生旦。不久有穿上情場僞裝以男扮女的怪物，（歐陽公「庭院深深」之類）繼而上台的係慷慨激昂關西大漢的黑頭，（蘇始之辛成之）末後便有騷人墨客種種色色的鬚生。（姜玉張等等）這個道[illegible]

一味情致纏綿，忽然一變而爲激越，但是詞樂的發展跟不上，所以蘇東坡的「大江東去」唱不得。後來跟上了。才有辛詞之美，劉改之等便跟着學步。到了大樂家姜堯章作曲，便大大的拓開園地。把山水淸音，自然景物，包羅進去。他的「空城曉角」是白描類。「暗香」「疏影」儘管似乎沒有靈魂，然而恰好係「暗香浮動」於純景物與非純景物之間，可解與不可言之間，格外顯得着他的美。大概情由樂生，樂由情出，互相要求，而技術（器）與內容（事）遂復互相推進。而每次推進，必有知音識樂的大家做路牌。張玉田千古推尊，而胡適之先生看不起他，又說姜堯章『空城曉角』的序文，好過詞之本身，恐怕沒有從詞技術與詞內容相互關係着想呢？

從詞到曲，因爲要編劇本，不得不受劇情的支配，不能像凌空做詞的自由，縛束太多，便無法回旋，所以不得不另尋出解放之路，於是而平仄相叶擴大了技術的範圍便有了出路，從詞樂變爲曲樂，其過程如何，我們又失了記載，無法尋求了。

我感覺得歌爲詩之祖，詩詞曲廣義言之，都可稱爲詩。其起源係民歌，必係唱的，入樂的。四言詩係周代中原格調，五言係漢代邊塞歌曲，七言係唐代邊塞歌曲，其樂與體皆來自西域。這是一種狠武斷的揣想，律詩係加了四聲和對偶的 Refinement 的歌。唐代所歌的係七絕，（「黃河遠上」「渭城朝雨」等）七絕才是正宗，與音樂不[illegible]

隨着楚民族而亡，從騷變賦，賦和八句考試用的官律都因爲離開了音樂，所以成爲文學進化上的斷流，(Dead end)詩歌不離開音樂，才有不斷的進化。從周漢的四言五言，到唐代的七絕，從七絕到小令，再到慢詞，再到曲，才是正流，自話詩的運動開始了二十餘年，正在試驗中摸索，眞是前途遠大呢！

中西文化合流，民族抗戰復興，西洋的音樂進來了，要求吸收，要求融化，西洋思想進來了，要求吸收，要求融化。工具和內容，一時如八珍滿前，如山陰道上，要求消化，要求應接，在這樣的大時代，民族復興，超漢越唐的大時代，將來文藝詩歌音樂的融化創進，必然極燦爛之光輝，爲空前所未有，我眞希望活到一百歲，留着老眼來觀厥成呢！

（三十一年八月十日與張其昀書）